

المحاضرة العراقية

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قسم الدراسات والبحوث الإسلامية

أحياء التراث الإسلامي

٤٤

البديدي في الحكمة

تأليف

سعيد بن منصور بن المونة

المتوفى عام ٦٨٣ هـ

دراسة وتحقيق

عبد الرحمن بن عبد الله

الجمهورية العراقية

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

قسم الدراسات والبحوث الإسلامية

أحياء التراث الإسلامي

٤٤

الجديد في الحكمة

تأليف

سعد بن منصور بن كونه

(المتوفى عام ٦٨٣ هـ)

دراسة وتحقيق

جويد منجد الكبيسي

شبكة كتب الشيعة

الكتاب الرابع والاربعون

مطبعة جامعة بغداد

١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



مرکز تحقیق و پژوهش در علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ربنا آتانا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدا ﴾

صدق الله العظيم



مرکز تحقیقات اسلامی و علوم اسلامی

الاهـداء

الى قرة عيني
وفلذات كبدي
الى زوجي المصون
وأولادي الاعزاء
وفاء بوفاء
وتوجيها نحو الخير والنماء



مرکز تحقیقات و توسعه در علوم اسلامی

شكر وتقدير

أُتقدم بالشكر والتقدير، الى من تعهد بالرعاية والانماء
 كلا من الباحث والبحث ، وبذل الجهد والوقت بسـخاء . وكان
 ومازال نعم الاب والاستاذ . . .
 الى أستاذي الكبير الاستاذ الدكتور محمد كمال جعفر .

الباحث



مرکز تحقیقات اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الدارس

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد الخلق ، محمد ، وعلى جميع الانبياء والمرسلين . وبعد :

فانه ليسعدني أن اتقدم بهذه الدراسة ، وبهذا التحقيق ، لواحد من عيون المؤلفات الفلسفية التي كتبت في القرن السابع الهجري ، وهو كتاب « الجديد في الحكمة » لاحد اعلام الفلسفة وهو سعد بن منصور بن كموثة .

ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب، التي تعرضت لمناقشة المسائل الفلسفية الهامة في المحط الاسلامي بعد المؤلفات التي جاد بها كل من الفارابي وابن سينا، وذلك بعد ان ترجمت الكتب اليونانية وغيرها ، وبعد ان اختلط المسلمون بغيرهم من الاجناس وامحاب المذاهب الاخرى .

كما يمتاز مؤلف هذا الكتاب بالتدقيق ، مما يجعل هذا الكتاب نموذجا للفكر الفلسفي المرموق لفظا ومعنى، وتحري الضبط وسلامة العبارة، ووضوحها وحسن التقسيم وتبلسل البرهان .

اما دورنا هنا ، فيتضح في هذه الدراسة بالتنقيب حول تاريخ ابن كموثة فيما يتعلق بتاريخ ميلاده ووفاته ، والبيئة التي نشأ بها، وصلاته ببعض الامراء، وأهم صفاته ، على الرغم من ندرة المصادر في هذا المجال فترة شديدة ، تحسد بلا شك من حرية الباحث وتغل يده .

وتحدثنا عن هذا الفيلسوف مؤلفا ، فذكرنا ما نسبته اليه بعض المصادر والشروح من مؤلفات ، سوى هذا الكتاب « الجديد في الحكمة »، وأوضحنا مدى الاطلاع الغزير الذي اتسم به الرجل .

وانتقال الحديث بعد هذا ، الى مدى صحة نسبة هذا الكتاب لابن كموثة او عدم صحة نسبته . فاثبتنا من خسة مصادر أن الكتاب صحيح النسبة الى مؤلفه هذا . وكانت هذه الخطوة مشجعا كبيرا لنا على الاستمرار في الدراسة والتحقيق .

وقد وصفنا النسخة الأم بناء على مقومات موضوعية وعلمية ، وراعينا في كل ذلك تطبيق المنهج الدقيق في التحقيق مما يكفل سلامة النص بالتدبر الذي تحتمله طاقة الباحث . واخترنا نسخة كوبرلي ، ورمزنا لها بحرف (ك) . وجعلناها هي الاصل ، حيث كتبت بعد وفاة المؤلف بسنوات قليلة . والنسخة الثانية هي نسخة « احمد الثالث » ، ورمزنا لها بحرف (أ) .

ومن لوازم التحقيق لهذا المخطوط ، الحديث عن منهج التحقيق نفسه ، من حيث الحذف والاثبات والتقسيم والتعليق والاملاء والترقيم وتصحيح الاخطاء وتثير الدراسة الى الهدف من تأليف كتاب « الجديد في الحكمة » ، وهو ان الايمان بالله تعالى واليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الكمال الانساني وبه فوز المرء بالسعادة الابدية . ولا يتم تحصيل هذا الايمان والعمل الصالح ، الا بعلم الحكمة ، الذي حاول هذا الكتاب ، الحديث عن اصوله وقواعده .

وكان لابد لنا قبل مناقشة اهم قضايا الكتاب ، أن نعهد بشيء عن ميزان الفكر أو آلة الفكر ، وهي المنطق فقد ارتضى المؤلف ان يكون ميزان تفكيره هنا ، مؤنساعلى قواعد المنطق ، كما كان شائعا لدى الباحثين في زمانه . ولهذا عرضنا بأيجاز لماهية المنطق ، وثمراته التي يحصل عليها كل دارس له . كما عرضنا لتحقيق اكتساب المعلومات التصورية والتصديقية ، ومايتبع التصديق من ذكر القضايا بأنواعها ولوازمها . كذلك تعرضنا لموضوع القياس ولتوابع الانيسة ولواحقها ، ولما يسمى بالصنائع الخمس .

وبعد هذا التمهيد قسمنا الفكر الفلسفي لدى هذا المؤلف في كتابه « الجديد في الحكمة » ثلاثة اقسام : ماوراء الطبيعة ، والطبيعة ، والانسان .

وقد تناولنا في القسم الاول وهو «ماوراء الطبيعة» الحديث عن اثبات واجب الوجود ، وكيف ان واجب الوجود واحد . ثم تحدثنا عن تنزيه واجب الوجود ، وعن اهم صفاته ، وعن استحالة الكثرة له بسبب الصفات . وكذلك عرضنا لافعال الواجب ، ولعنايته بالكون . ثم عرجنا بالحديث على مازهب اليه هذا

الفيلسوف من أن العقول مصدر وجود النفوس كلها، وعن اخراج العقل للنفوس من القوة الى الفعل ، وعن اسناد ما لا يتناهى من الحركات والحوادث الى العقل ، وكيف كان العقل مصدرا للاجسام ، والتشبه بالعقل الذي هو غاية الحركات السماوية . كما اقتضى الامر هنا مناقشة وجوب حياة العقل وإدراكه لذاته ولغيره ، وكثرة العقول ، وإثبات العقول السماوية .

وفي القسم الثاني وهو « الطبيعة » ، تناولنا بالدراسة فكرة الوجود والمعدم ، ومسألة الماهية ، والوحدة والكثرة ، والوجوب والامكان والامتناع ، والقدم والحدوث ، وفكرة العلة والمعلول ، والجوهر والعرض . كما تشعب الحديث هنا عن ذكر المقادير والاعداد ، والزمان ، وما كان من الكيفيات كمال جوهر للزمان ، وكذا الكيفيات المحسوسة والكيفيات غير المحسوسة ، وكذلك تناولت الدراسة الكلام على الاضافة والحركة ، ومقومات الجسم الطبيعي ، واسموا العناصر منفردة او مترتبة مع غيرها، والكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب، وما يتكون بسبب تركيب العناصر ، ثم ختمنا الدراسة في هذا القسم بإثبات المحدد للجهات ، وبالاتلاف والتكواب .

اما القسم الثالث والآخر ، فقد تحدثنا فيه عن « الانسان » . واول ما عرضنا له هنا ، هو ذكر اثبات وجود النفس لانه أساس لما بعده . ثم عرضنا للحديث عن القوى النباتية للنفس المشتركة بين كل من الانسان والحيوان والنبات وتشعب الحديث بعد هذا الى قوى الحس والحركة الارادية الصادرة عن نفس الانسان ، وكذا عن القوى الخاصة بالانسان ، وايضا عن علاقة الانسان بالغييب، وعن المعجزة والنبوّة . وختمنا هذا القسم الآخر بالحديث عن ابدية النفس بعد فناء الجسم ، وهي مشكلة تعرض لها كثير من الفلاسفة .

اما كتاب « الحديد في الحكمة » الذي عرضنا له هنا بالدراسة والتحقيق ، فقد سار على تقسيم آخر غير الذي سرنا عليه في الجانب الدراسي .

فقد بدأ المؤلف بقدمة اوضح فيها الهدف من تأليفه لهذا الكتاب ، ومدى حاجة الناس الى مثل هذا المؤلف ، ان راموا تحصيل السعادة الابدية بواسطة الايمان المؤسس على الحكمة .

ثم يقسم المؤلف الكتاب الى سبعة ابواب ، في كل باب سبعة فصول ، اى
ان مجموع الفصول تسعة واربعون فصلا . وكل منها يعتبر مقدمة وتمهيدا لما
يليه ، في بناء متماسك قوى .

وقد بدأ المؤلف بالباب الاول « آفة النظر المسماة بالمنطق » وهو بمثابة
التمهيد الذي يركز عليه الفكر الفلسفي لديه . وورد في الفصل الاول من هذا
الكتاب الحديث عن ماهية المنطق ومنفعته . وفي الفصل الثاني تحدث عن الطريقة
التي تكتسب بها التصورات . وفي الثالث تناول القضايا واقسامها . وفي الرابع
تحدث عن لوازم كل قضية منطقية . وفي الخامس بحث موضوع القياس البسيط
وفي السادس تكلم على لواحق الاقيسة وتوابعها . وفي السابع تكلم على الصنائع
الخمس ، وهي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة .

وانتقل المؤلف في الباب الثاني الى ذكر بعض المصطلحات العامة في الفلسفة،
لتكون بمثابة التعريف لما سوف يستعمله من الفاظ بعد . ومن هنا سمي الباب
الثاني « الامور العامة للمفاهيم كلها » . وتناول في الفصل الاول الحديث عن
الوجود والعدم واحكامها واقسامها، وفي الفصل الثاني تحدث عن الماهية وشخصها
وماتنقسم اليه . وفي الثالث تناول الوحدة والكثرة ولواحقها . وفي الرابع تكلم
على الوجوب والامكان والامتناع ومتعلقات كل منها . وفي الخامس تحدث عن
مفهوم كل من التقدم والحدوث . وفي السادس بحث مفهوم العلة والمعلول . وفي
السابع ختم الحديث بذكر الفرق بين سنى الجوهر ومعنى العرض .

وفي الباب الثالث ابتدأ بشرح لبعض ما أجمله في الباب السابق ، حيث
دار الحديث حول « اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية » . وقد بحث في
الفصل الاول مسألة القادير والاعداد التي يعمها جميعها كونها كمية ضارة .
وتناول في الفصل الثاني الزمان باعتباره كمية غير قارة . وفي الثالث تحدث عما
لا يعتبر من الكيفيات انه كمال جوهر . وفي الرابع ذكر الكيفيات المحسوسة .
وفي الخامس تحدث فيما ليس من شأنه ان يحس بالحس الظاهر من انواع
الكيف . وفي السادس يبحث موضوع الاضافة . وفي السابع يدرس حقيقة
الحركة .

وفي الباب الرابع نرى المؤلف يتحدث عن « الاجسام الطبيعية ومقوماتها واحكامها » ، وتناول في الفصل الاول مقومات الجسم الطبيعي وما يندرج تحته من احكام عامة . وفي الثاني يذكر العناصر واحوالها من حيث حالة الافراد . وفي الثالث يتحدث عن حال هذه العناصر عند امتزاجها وتركيبها . ثم يتناول في الرابع الكلام على الكائنات التي يكون حدودها من العناصر دون تركيب . وفي الخامس يتحدث عما يتكون من العناصر بتركيب منها . وفي السادس يثبت المحدد للجهات والوازمه . وفي السابع يتحدث عن سائر الافلاك والكواكب .

ويتحدث المؤلف في الباب الخامس عن النفوس وصفاتها واثارها ، وكأنه هنا يتدرج من الحديث عن المحسوس الى غير المحسوس . فهو يتناول في الفصل الاول اثبات وجود النفس كخطوة اساسية . وفي الفصل الثاني يتحدث عما يظهر في النفس من القوى النباتية . وفي الثالث يدرس قوى الحس والحركة الارادية . وفي الرابع يذكر القوى الخاصة بالانسان والتي لا تعلم حاصله لغيره . وفي الخامس يدرس المنامات والوحي والالهام والمميزات والكرامات والاثار الغريبة الصادرة عن النفس ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية ارباضهم . وفي السادس يتكلم على ابدية النفس واحوالها بعد فساد البدن . وفي السابع يتناول بالحديث ما اسماء النفوس السماوية .

وفي الباب السادس ، يتحدث المؤلف عن العقول واثارها في العالم الجسماني والروحاني . فهو يذكر في الفصل الأول أن العقل هو مصدر وجود النفوس كلها . وفي الثاني يتحدث عن دور العقل في اخراج النفوس في تعقلاتها من القوة الى الفعل . وفي الثالث بيان اسناد مالا يتناهى من الحركات والحوادث الى العقل . وفي الرابع كيفية كون العقل مصدرا للجسام . وفي الخامس يوضح ان التشبه بالعقل هو غاية الحركات السماوية . وفي السادس يشرح كيف ان العقل يجب أن يكون حيا مدركا لذاته ولغيره . وفي السابع تحليل لكثرة العقول .

وفي الباب السابع يتحدث المؤلف عن واجب الوجود ووحدايته ونعوت جلاله وكيفية فعله وعنايته . ففي الفصل الاول يتحدث عن اثبات واجب الوجود لذاته .

وفي الثاني يبرهن على واحدة واجب الوجود . وفي الثالث يذكر اهم ماينزه وآجب الوجود . وفي الرابع يتحدث عما ينعت به من نعوت الجلال والاكرام . وفي الخامس يثبت أن صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة . وفي السادس كيفية صفات فعل واجب الوجود وترتيب الممكنات عنه . وفي الفصل السابع والاخير يتناول المؤلف الحديث عن عناية واجب الوجود بمخلوقاته ورحمته لهم وحكمته في ايجادهم .

هذا وانني لاتقدم بالشكر الوافر الى كل من قدم لي عوناً او ارشاداً من الاساتذة الزملاء وأمناء المكتبات في مصر والعراق . كما لايسعني في هذا المقام الا التقدم بأعمق الشكر وأجل التحية الى الاستاذين اللذين سيناقشان هذا البحث كما أعترف بالتقصير عن الشكر لاستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر ، الذي تكرم بالاشراف على هذا البحث حتى اكتمل على هذه الصورة . وأدعو الله تعالى له بالصحة والسعادة وأن يحفظه ذخراً للعلم وحصناً للإسلام . كما أتضرع الى الله تعالى ان ينفع بهذا البحث كل محب للعلم والخير ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم . انه نعم المولى ونعم النصير .

الباحث

مدخل تاريخي

تاريخ ابن كمونة

هو: سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الاسرائيلي .
ويلقب بعز الدولة .

ولم تذكر المصادر شيئا عن تاريخ ميلاده ، لكنها ذكرت انه توفي عام ٦٧٦هـ = ١٢٧٧م . والاصح انه توفي عام ٦٨٣هـ ، كما صرح بذلك ابن الفوطي (١) .
وقد ظهر من مخطوط « أ » « للجديد في الحكمة » ، انه عاش ببغداد ، وان له صلة ببعض الامراء ، حيث يذكر أن الذي التمس منه تأليف هذا الكتاب هو : دولة شاه بن الامر الكبير سيف الدولة سنجر الصاحب .

وان المعلومات لقليلة عن ابن كمونة لا تكفى لرسم معالم شخصيته رسما كاملا دقيقا ، لكنها رغم ذلك قد تنفع في القاء بعض الضوء عليها ، نوعا ما . فقد وصف بانه : يهودي المذهب ، وكيميائي ، وأديب ، وحكيم منطقي (٢) . كما تورد بعض المراجع حادث تهجم العامة عليه التي وردت لدى ابن الفوطي .
ولعل تحقيق كتاب « الجديد في الحكمة » لابن كمونة يضيف تمبرفا لهذا الفيلسوف ، الذي تعرض فكره الفلسفي للاهمال ، وتوارى في بطون المخطوطات .
ونرجح أن هذا كان بسبب عقيدته اليهودية :

الى جانب ان له مؤلفات ربما اتمها قبل أن يسلم بدليل انه في بعض هذه المؤلفات مثل « تنقيح الابحاث » يبالغ في مناصرة اليهودية على حساب النيل من سائر الاديان التي يخالفها ، ومنها الاسلام (٣) .

(١) ابن الفوطي : تلخيص مجمع الآداب في معجم الاقالب ص ١٥٩ - ١٦١ -
القسم الاول من الجزء الرابع - تحقيق د . مصطفى جواد - دمشق ١٩٦٢ .

(٢) راجع هنا : السنجاري : ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد ص ٤٥ - بيروت ١٣٢٢ هـ .

(٣) وجد في أول مخطوط كوبريلي في صفحة العنوان ، ما يدل على أن ابن كمونة قد أسلم وحسن اسلامه ، وأنه ألف كتاب « افحام اليهود » . لكن تبين لنا ان افحام اليهود منسوب الى غيره . مما يضعف تعليق الناسخ .

ابن كمونة مؤلفا

يبدو من المخطوط الذي بين أيدينا وهو «الجديد في الحكمة» أن ابن كمونة رجل مطلع اطلاعا كبيرا على الفكر الفلسفي السابقية ومعاصريه ، وأنه تمثل هذا الفكر وهضمه وانتفع به في تأليفه . كما سيظهر ذلك من خلال نصوص مؤلفه « الجديد في الحكمة » لكن المعلومات قليلة عنه في هذا الشأن . كما لم تذكر المصادر شيئا عن أساقفته وتلاميذه .

وقد نسبت إليه المصادر التي تعرضت له - بعض المؤلفات مثل : « تذكرة الكيمياء » (١) . كما تذكر أن له شرحا على الاشارات والتنبيهات لابن سينا ، وشرحا آخر على تلويحات السهروردي (٢) .

كذلك تروى المصادر أن له كتاب « تنقيح الابحاث في البحث عن الملل الثلاث » وهي اليهودية والمسيحية والاسلام (٣) . وقد نشر هذا الكتاب بكاليفورنيا (٤) .

ويبدو أن هذه الكتب مفقودة أو مطمورة في بعض المكتبات الخاصة . ونرجو أن تكشف عنها الايام . كما نهيى بأصحاب المكتبات الخاصة أن يدركوا مدى فداحة الخسارة التي يتعرض لها الفكر الفلسفي ، حين يوارون امثال هذه المؤلفات في مكتباتهم .

(١) مفتاح السعادة ١ : ٢٤٦ .

(٢) كشف الظنون ص ٩٥ ، ٤٨٢ ، هدية العارفين ١ : ٣٨٥ .

(٣) كشف الظنون ٤٩٥ ، الاعلام ٣ : ١٣٩

(٤) مطبوعات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٧ ، نشره موسى برلمان وقد ترجمه الناشر الى الانجليزية بعنوان :

M. perlman : Ibn kammuna's examination of the three Religions . London 1971 .

نسبة الكتاب لابن كمونة

مما لامرأ فيه ان كتاب « الجديد في الحكمة » هو من تأليف ابن كمونة ونجد ذلك في المراجع الآتية :

- ١ - كشف الظنون لحاجي خليفة ص ٦٨٥ .
- ٢ - هدية المارفين للبغدادي ١ : ٣٨٥ .
- ٣ - معجم المؤلفين لممر كحالة ٤ : ٢١٤ .
- ٤ - دائرة معارف فؤاد افرم البستاني ٣ : ٤٨٢ .
- ٥ - Brockelmann : S, 1768 .

ومما هو جدير بالذكر اننا لم نجد احدا من الباحثين ينكر او يشك في صحة نسبة هذا الكتاب لابن كمونة . هذا الى جانب اننا نجد كثيرا من النصوص المضمنة في كتابه « تنقيح الابحاث في الملل الثلاث » يتفق - في اغلب الاحيان لفظا ومعنى ويحمل نفس الروح التي بمعناها في المؤلف ابن كمونة ، كما يتجلى ذلك من الهوامش والتعليقات الواردة في التحقيق .

نسخ المخطوط

اولا : نسخة كوبريلي :

قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ك» . وقد جعلناها هي الاصل ، لقدمها فقد نسخت عام ٦٩١ هـ . أي بعد وفاة المؤلف بسنوات قليلة . بخط نسخ معتاد . كتبها لنفسه : عبد العزيز بن ابراهيم بن الخيمي المارداني ، ببغداد . ورقم هذا المخطوط في كوبريلي ٧/١٦١٢ بعنوان : الكتاب الملقب بالجديد (الحكمة والالهيات) .

والمؤلف : عز الدولة ابن كمونة : سعد بن منصور ضمن مجموعة من ورقة ٢٤١ - ٣٣٣ . في ١٣٣ لوحة ، كل لوحة ذات شطرين . وقياسه ١٧ x ٢٤ سم ، ومسطرته ٢٧ مسطرا - مصور بالفوتوستات لجامعة الدول العربية بالقاهرة .

الجديد في الحكمة

ثانيا : نسخة احمد الثالث :

وقد رمزنا لهذه النسخة بحرف « ا » . وقد نسخت في يوم الجمعة الثامن من شهر جمادى الاولى سنة ٧٣٢ هـ . بخط نسخ واضح . كتبها ابن التقي المؤذن بمشهد الحسين . وذكر أنها قوبلت على نسخة المصنف .

ورقم هذا المخطوط في مكتبة « احمد الثالث » هو ٥٣/٣٢٣٤ حكمة . وعنوانه « الحكمة الجديدة » . لهما الله بن كمونة البغدادي .

في ١٥٧ لوحة ، كل لوحة ذات شطرين . لكنه يتقص حوالي ست لوحات من الباب الاخير من قوله « مرتبة النفوس الحيوانية ... » الى « امر ما » . في اللوحة رقم ١٥٤ وقياسه ١٧ x ٢٦ سم . ومسطرته ٢٣ سطرا . ومصور بالفوتوسات لجامعة الدول العربية بالقاهرة .

وليست اللوحة الثانية هنا من اصل المخطوط ، فقد كتب عليها بقلم تعليق دقيق بعض المعلومات عن حنين بن اسحق العبادي .

وعلى اللوحة الثالثة مبايعة لهذه النسخة ، وخاتم فيه وقف لها ، وبداخله الآية الكريمة « الحمد لله الذي هدانا لهذا . وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله » .

منهج التحقيق

من حسن الحظ ان هذا المؤلف جميل التقسيم ، لان صاحبه قد قرأ وهضم موضوعه ، فاستطاع السيطرة عليه . وقد اسرنا تقسيمه للكتاب الى سبعة ابواب ، وتحت كل باب سبعة فصول ، وكل باب وكل فصل له عنوان واضح مستقل ينبىء عن موضوعه .

دوعي في هذا المنهج ان يفي بسلامة النص ، والا بلجا الى تغيير الكلمة الا بعد ثبوت خطئها ثبوتا قاطعا . ولذلك كانت الخطوات التالية خطوات ضرورية :

١ - الحذف والاثبات :

قد جعلنا النسخة « ك » هي الام لانها الاقوم والاتم ولم نحذف منها الا الكلمة التي تخل بالمعنى ، والتي يوجد ما هو افضل منها في النسخ الاخرى ، مع التنبيه على ذلك بالهامش . كذلك اثبتنا بعض الكلمات التي افترضنا وضوح المعنى . وقد وضعت بين قوسين مثلا تختلط بالنص .

٢ - التعليق :

قد علقنا في الهامش مثبتين الفروق بين النسخ ، ومنبهين أحيانا الى بعض الامور. وقد أوجزنا ذلك مفضلين وضع مقدمة دراسية قبل المخطوط ، هي بمثابة دراسة كاشفة لأفكاره ، وممهدة لفهم قضاياها .

٣ - موقفنا من الأخطاء :

وجدنا بعض الأخطاء النحوية فصححناها مثل ، أن كل ، صوابها ، أن كلا ، وقد همزنا بعض الكلمات مثل : نتائج : نتائج ، سوى : سواء .

٤ - الإملاء والترقيم :

وجدنا بعض الكلمات التي كتبت حسب الإملاء القديم ، فكتبناها حسب قواعد الإملاء الحديث مثل ، بنجوا : بنجو ، مشا : مشى ، في ما : فيما .
أما علامات الترقيم فقد وضعناها في المخطوط كله ، وقد كان من النادر أن تحصل على علامة منها. وذلك تبسيرا للقراءة ، وضمانا لصحة المعنى وكماله.

الهدف من تأليف الكتاب

يوضح الفيلسوف ابن كونة الهدف من تأليفه لهذا الكتاب « الجديد في الحكمة » ، فيذكر أنه قد اتفق أرباب العقائد العقلية ، والديانات النقلية ، على أن الإيمان بالله وباليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الكمال الإنساني ، وبه يفوز بالسعادة السرمدية ، ومن الشقاء الأخرى .

ولأنهم تحصيل هذا الإيمان والصالحات يقينا وبرهانا، إلا بعلم الحكمة (١)، الذي هو استكمال النفس الإنسانية بتحصيل التصورات والتصديقات بالحقائق

(١) لم يشأ هذا المفكر أن يصرح بكلمة « فلسفة » ، ولعلها كانت لفظة غير محموده في ذلك الوسط أو تجر الى اتهام ما ، وقد راجت لفظة « اعتبار » بدل الفلسفة في تلك المصور ، وراجع :

Mr. Mahdi : Ibn khaldun's philosophy of history pp. 66 ff
George aliene

وقارن د . جعفر - دراسات فلسفية وأخلاقية

النظرية والعملية ، على حسب الطاعة البشرية ، وبذلك يتجنب الانسان الوجه
الظنية والتقليدية .

وليس هناك عذر لمن ينصرف عن تحصيل هذه الحكمة أو تمهيد قواعدها
وأصولها .

ولا يعد من أهل العقل ، من يكذب أهل الحكمة والتنزيل ، دون دليل
أو مستند ، وهذه محاولة من ابن كمونة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، تضم إلى
محاولات سابقة (١) .

ويدعو ابن كمونة إلى ألا يفالي الانسان فيفضل عن سواء السبيل ، ويرى أن
على المتردد أن يأخذ بالاحوط .

ويذكر ابن كمونة أنه ألف هذا الكتاب استجابة لالتماس من دولة شاه بن
الامير سيف الدين سنجر الصاحب ، فقد كان هذا الامير ممن اطلع على شرف هذا
العلم بالمعينة وآرائه الصائبة .

وبالرغم من شواغل الحياة التي أحاطت بفيلسوفنا رغما عنه ، فقد استجاب
لرغبة الامير ، وألف هذا الكتاب مختصرا ، لكنه مشتمل على أمهات المسائل ،
ومتضمن لخلاصة أفكار السابقين مع زيادات المؤلف نفسه . ولم يشغل المؤلف
نفسه بإيراد المسائل الخالية من اليقين ، أو تلك التي لا يجدى تحقيقها بظائل .

وقد ركز المؤلف في كتابه على كل ما ينتفع به : في العلم بالله تعالى وتوحيده
وتنزيهه وصفاته جلالة ، وعجائب مخلوقاته التي تدل على كبريائه وعظمته (٢) .
وأيضا على ما ينتفع به في اثبات الملائكة ، والنفوس ومدرقاتها ، وبقائها بعد

(١) انظر : د . محمد كمال جعفر - في الفلسفة الاسلامية - الباب الثاني .
التوفيق بين الدين والفلسفة . ص ١٦٣ وما بعدها .

(٢) هذا يتفق مع ما ورد عن فيثاغورث في القرن الخامس قبل الميلاد ، من أنه
هو الذي وضع أول معنى محدد بكلمة فلسفة ، واعتبرها من المعاني السامية
التي لا يصح نسبتها إلى غير الإله .

فناء البدن وابديتها وتزكيتها ، كما ركز على خصائص النبوة والولاية وحال المعاد والبعث . أو قل انه جمع الفكر الذي يعصم من الضلال ويسعد الانسان في الآخرة .

والمؤلف - باعتباره انسان - لا ينسى تقصيره وان عمله متواضع ، لكنه يجعل كتابه عن أن تتناوله أيدي الجهال ، فليس يعرف قدره الا المحقق الذي اطال البحث في كتب الاوائل .

كما لا ينسى - المؤلف - أن يدعو الله تعالى ، ليوافقه الى الصواب ويغيض عليه الرحمة والثواب . وتلك نفعة دينية يسرى صداها في كثير من القضايا الفلسفية التي عرضها في كتابه ، ولم يكن في ذلك بدعا من فلاسفة الاسلام الذين طبعت فلسفتهم دائما بالطابع الديني (١) .

(١) الواقع أن هذا تيار عام شمل الفلسفة بعد الفلسفة اليونانية ولذلك تسمى ، الفلسفة اليهودية ، والمسيحية والإسلامية ، وهذا الوصف فيه الدلالة الكافية .



مرکز تحقیقات اسلامی
مؤسسه پژوهشی علوم اسلامی

قضايا الكتاب

ميزان الفكر

١ - القسم الأول : ما وراء الطبيعة :

٢ - القسم الثاني : الطبيعة :

٣ - القسم الثالث : الإنسان :

تمهيد

سنحاول في هذه المجالة القادمة أن تقدم للقاريء صورة موجزة مركزة عن خلاصة فكر ابن كمونة في هذا الكتاب بمنهج كلي جامع لا تتناول الجزئيات بالتفصيل والتحليل ، والا خرجت الرسالة عن حيزها المقبول .
ولذلك رأينا ان نعالج هذا التراث في أربع نقاط رئيسية :

النقطة الاولى :

ميزان الفكر لدى ابن كمونة وهو المنطق .

النقطة الثانية :

الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) .

النقطة الثالثة :

الفيزيقا (الطبيعة) .

النقطة الرابعة :

الانسان .

وقد لاحظنا في سائر هذه النقاط أن الكتاب بصحة القاريء ، وفيه ما يفصل وما يشرح وما يدعم أقوالنا هنا في القسم الدراسي .

المنطق آلة النظر

ما هية المنطق ومنفعته :

قد أولى ابن كُمونة ، المنطق عناية كبيرة ، لان جميع مسائل كتابه هذا تشييع فيها القرنين والقضايا المنطقية ، ولهذا فقد جعل المنطق آلة النظر ، وعرفه بأنه :
« قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسده » (١) .

وهو يرى أن أهمية المنطق ، مثل أهمية العروض الى الشعر والايقشاع الى الالغان . لكن اذا كان العروض والايقاع يستغني عنهما كثير من الناس بفطرتهم فان المنطق لا يستغني عنه بفطرتة ، الا المؤيدون بهداية ربانية ، وقليل ما هم ، غير ان الذين لا يهتمون بهذا القانون - لبلادتهم - خلق كثيرون .

وقد وضع ابن كُمونة معنى لفظة « الفكر » هنا ، بأنها توجه الذهن نحو مبادي المطالب . وهذه المبادي تجري من الفكر مجرى المادة ، أما الهيئة الحاصلة من ترتيبها فهي تجري مجرى الصورة . ولا بد من صلاح الفكر وتأديته الى المطلوب من صلاحهما معا ، وقد يفسد بفساد احدهما . ويختلف فكر ابن كُمونة هنا عما يراه المناطقة الوضعيون ، من عدم التفريق بين المادة والصورة ، كما يرون ارتداد الفكر الى معطيات حسية (٢) .

وجميع المبادئ تصويرية أو تصديقية ، وان حضور شيء في الذهن هو نفس الادراك ، ويسمى « تصورا » . أما ما يلحقه لحوقا يجعله محتملا للتصديق أو التكذيب فيسمى « تصديقا » ، وهو حكم بتصوير على متصور . وليس هناك ما يطلب في العلوم غير هذين . وقد انحصر المعلوم في معلوميهما ، والمجهول في مجهوليهما .

-
- (١) « الجديد في الحكمة » - لوحة ٢٤٢ وعرفه ابن سينا بقوله : « المنطق علم يعرف فيه كيف يكتسب عقد عن عقد حاصل » والعقد هو المركب - انظر له : الهداية ص ٦٤ تحقيق د. محمد اسماعيل عبده .
- (٢) د. زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي - ص ٨ - ط ٥ - ١٩٧٣ . مكتبة الانجلو المصرية .

أما الفكر الموصل الى التصور فهو القول الشارح ، والموصل الى التصديق فهو « الحجة » .

وينحصر جهد المنطقي هنا في النظر في مبادئ كل من القولين ، وتأليفهما على الوجه الكلي القانوني دون التفات الى المواد المخصصة بالمطالب الجزئية ، ولن يففيه هذا من النظر في الالفاظ ، من حيث هو معلم للمنطق أو متعلم له ، لوجود علاقة وضعية بين المعنى واللفظ .

وفي المنطق - كما يرى هذا الفيلسوف - تذكر وتنبيه ، وعلم متسق لا يقع فيه غلط ، فما يستنبط بالفكر من المنطق ، غني عن منطق آخر ، ويبدو من ذلك تأثر ابن كمونة واضحا بالمنطق الارسطي وغيره ، فقد كانت الفلسفة اليونانية ذائعة بين العرب في ذلك الوقت وتأثر بها العديد منهم كما يتضح من فكر ابن سينا والفارابي واخوان الصفاء وغيرهم (١) .

وتجنبنا للمحال باكتساب مجهول بمجهول ، فلا بد من انتهاء المبادئ الى تصورات وتصديقات بديهية . ولا تصديق الا على تصورين فصاعدا .
وهناك ما يسمى دلالة المطابقة ، وهو ما فيه مدلول اللفظ الذي دلالة وضعية على المعنى الذي وضع له ، لاجل وضعه له . مثل دلالة البيت على مجموع الجدران والسقف . وان كان مدلوله جزءا مما وضع له فهي دلالة تضمن ، مثل دلالة البيت على الجدار ، وان كان خارجا عنه فهي دلالة الالتزام ، مثل دلالة السقف على الحائط .

ويدل اللفظ الواحد على المعنى الواحد الحاصل في افراد كثيرين على السوية ، بالتواطؤ ، كدلالة الحيوان على جزئياته . فان لم يكن بالسوية فهو بالتشكيك كدلالة الموجود على الجوهر والعرض . ويدل على معانيه المختلفة بالاشتراك ، كالعين على الباصرة والذهب مثلا .

وقد تدل الالفاظ الكثيرة على المعنى الواحد بالترادف ، مثل الاسد والفضنفر

(١) قارن - Montgomery watt : Islam and the integration of society. p - 10 London 1961 .

وعلى المعاني الكثيرة بالتباين ، كالارض والسماء . ويكون اللفظ مفردا ان لم يدل -
تبعا لقصد - بشيء من أجزائه المترتبة المسموعة ، على شيء من أجزاء معناه ،
مثل زيد - والا فهو المركب ، ويسمى « قولا » . مثل الحيوان الناطق . ويخرج
عن هذا صيغة الفعل الدالة على زمانه ، وجوهره الدال على الحدث ، فكل منهما
جزؤه ، لكنه غير مترتب ولا مسموع .

و « الكلمة » مثل « مشى » . تكون نتيجة استقلال المفرد بالاخبار به أو عليه
ويدل على معنى وزمان ، والا فهو « الاسم » كالانسان ، وإن لم يستقل بذلك فهو
الاداة مثل « في » . وما منع مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو جزئي كزيد
المشار اليه والا فهو كلي وقعت الشركة فيه ، كالانسان ، أو لم تقع لمانع غير
نفس المفهوم كالشمس .

والموصوف وصفاته اذا حكم ببعضه على البعض كيف كان مثل : الانسان ،
ضاحك ، فالمحكوم عليه موضوع ، والمحكوم به محمول بالمواطاة . ويكون
ذاتيا ، أو نفس ماهيته مثل « انسان » لزيد ، فزيد عبارة عن انسان متخصص
بمواضع ، لا عن المجموع من الانسان وتلك المواضع . وإن كان خارجا عنها فهو
عرضي .

وما أخذ من العرضيات من حيث يختص بماهية واحدة ، فهو خاصصة ،
كالضاحك للانسان ، سواء ساوته مثل هذا المثال ، أو كانت لبعضه مثل « الكاتب »
له بالفعل ويكون ما أخذ منها ، عرضا عاما ، اذا شمل ماهية وغيرها ، كالماشي
للانسان لا للحيوان ، لاختصاصه به .

والمسؤول عنه بما هو ، ان كان حقيقة واحدة كالانسان ، فالجواب مجموع
ذاتياتها ، كالحيوان الناطق . وإن كان فوق واحدة فإن اختلفت حقانقتها كالانسان
والفرس فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ، وهو جنس كل منها ،
وهي الانواع بالإضافة اليه . وإن اتفقت حقانقتها كزيد وخالد ، اللذين اختلفا
بالعدد لاغير ، فبالحقيقة المشتركة حالتي الشركة والخصوصية ، كالانسان ، وهو
نوع حقيقي لتلك الكثرة ، ومعناه مختلف عن معنى النوع الإضافي .

هكذا يربط ابن كمونة دائما عناصر المنطق. بالانسان وأحواله ويهترب كثيرا من الامثلة الخاصة بالانسان . وهو يرى أن الاجناس قد تتصاعد الى ما لا جنس فوقه وهو العالي ، وجنس الاجناس ، وتتناول الانواع الاضافية الى ما ليس تحته الا الاصناف والاشخاص ، ويسمى نوع الانواع . والمتوسطات أجناس لا تحتها وأنواع أيضا لا فوقها ، وان خصوصية كل نوع هي فصله المقوم كالنقاط للانسان .

وكل شيئين ان صدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر ، فان وجد عكس فهو « المساوي » كالانسان والضاحك . وان لم يصدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر : فان صدق على بعضه فيبينهما عموم وخصوص من وجه . كالانسان والابيض والا فهما متباينان كالانسان والفرس .

والمحولات المفردة خمسة وهي : الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والعرض العام ، لانها اما ذاتية واما عرضية . وكل واحد من هذه انما هو ذلك الواحد بالاضافة ، فقد يصدق على واحد عدة منها ، مثل « اللون » فانه جنس للسواد والبياض ، ونوع للكيف ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . ويسمى معروض كل واحد منها بالطبيعي ، وعارضة بالمنطقي ومجموعهما بالعقلي (١) .

• اكتساب التصورات :

قد يكون التصور تاما ، وهو الاحاطة بكنه حقيقة المتصور . أو ناقصا ، وهو تميزه عما عداه دون احاطة .

وكل قول شارح يوصل الى التصور التام فهو « حد تام » . ومن الضروري أن يكون مشتملا على ذاتيات المحدود كلها ، فيتركب من جنسه وفصله ، لان الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل يتضمن جميع الذاتيات المميزة .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٢ - ٢٤٤ .

وان اتحاد الشيء في الخارج يتم باتحاد كل اجزائه ، وعليه فان ايجاده في
الذهن الذي هو تصويره لا يتم دون ايجاد جميع ذاتياته فيه . ولا يتم الحد متى لم
يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور التام .

وحقيقة الحد انه القول الدال بالمطابقة على ماهية الشيء . وان الاشياء
التي كل واحد منها متقدم على شيء ، يمتنع كونها نفس ذلك الشيء المتأخر عنها ،
بل هي تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتتال معرفتها بواسطتها .
وان العلم بالجنس والفصل بالتركيب التقيدي يقوم على العلم بالجنس
المقيد بالفصل . وهناك فرق بين مجموع الشيء وبين اجزائه ، فالمجموع هو ما يقع
فيه التاليف مع التاليف ، اما الاجزاء كلها فهي اعتبار ما يقع فيه التاليف من
غير التقات الى التاليف .

ومن الواجب تقديم الجنس على الفصل في الحد ، لان الجنس يدل على شيء
مبهم يحصله الفصل ، وعكس هذا الترتيب يخل بالجزء الصوري من ذلك الحد
فلا يشتمل على جميع الاجزاء .

وقد يكون الحد صعبا ، اذا كان بحسب الماهية ، فقد يكون هناك اخلاخل
بذاتي لم يطلع عليه ، أو وقوع عديد من الاغاليط الحدية فيه . اما ان كان الحد
بحسب المفهوم فلا يحدث فيه ذلك .

واذا نظر الى الانسان على انه حيوان منتصب القامة ضحاك بالطبع ، يكون
كل من هذا ذاتيا بحسب المفهوم ، دون جواز زيادة أو نقص ، والا كان المحدود
أولا غيره ثانيا .

وهناك ما يوصل الى تصور ناقص وهو الحد الناقص ، لما فيه من الاخلاخل
ببعض الذاتيات ، كتعريف الانسان بأنه : جسم ناطق ، فأخل بفصل جنسه
الذي هو الحيوان . وتعرفه بأنه : ناطق ، فيه اخلاخل بجنسه جملة .

ومنه الرسم التام ، وهو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه ، والرسم
الناقص وهو ما يميز الشيء عن بعض ما عداه . وما وضع فيه الجنس أولا يعتبر
أجود رسم ، لما فيه من تقييد ذات الشيء . على أن دلالة الالتزام هنا تكون غير

منضبطة ، فقد ينتقل العقل بالالتزام الى الشيء ، والى جزئه والى خاصة أخرى له ،
فاذا وضع الجنس دل على أصل الذات المرسومة .

وتام التعريف يكون بايراد اللوازم والخواص . مثل : الانسان حيوان
مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع .

وعند محاولة استقصاء الخواص واللوازم . ينبغي العقل هنا فيطلب لها
جامعا هو الذات ، ويستغنى حينئذ عن الجنس . وعلى هذا فانه لا تمام لقول
شارح الا بما يخص المعرفة . والجنس عرض عام ، وتكون جملة الاعراض خاصة
مثل : الطائر الولود ، بالنسبة الى الخفاش .

ومن الواجب ان تكون الخواص والاعراض المعروفة للشيء مبينة له ، وليس
من شرط كونها معرفة أن يعلم اختصاصها بالشيء ، لان العلم بالاختصاص يتوقف
على العلم بما هو مختص وما هو مختص به . فلو اتخذ هذا الاختصاص معرفا له
لكان دورا .

وقد يحدث خطأ في الاقوال الشارحة ، مختصا بالحد وذلك بان يوجد مكان
الجنس أحد أمور سبعة :

منها اللوازم العامة ، كالوجود والعرضية ، ومنها الفصل ، مثل قولهم :
المشقق افراط المحبة ، وانما هو المحبة المفرطة ، ومنها النوع مثل : الشرير من
يظلم الناس ، والظلم نوع من الشر ، ومنها جنس آخر مثل : العفيف ذو قوة
يتمكن بها من اجتناب الشهوات ، لان الفاجر له هذه القوة ، دون أن يتجنب ذلك ،
فقد اخذت القوة مكان الملكة ، ومنها الموضوع . كآخذ الخشب في حد الكرسي ،
حيث يوجد قبل الهيئة الكرسية وبعدها ، وليس الجنس كذلك ، فان وجوده
يتقدم بالفصل . ومنها المادة الفاسدة ، مثل : الخمر غيب معتصر ، ومنها الجزء
مثل : الانسان حيوان ناطق . وقصدوا بالحيوان ما تخصص به ، حيث ان
التخصيص لا يقال على المختلفات ، فلا يكون جنسا . وكذلك فان الحيوان الذي
هو جنس يجب أن يؤخذ غير مشروط بقيد انه ناطق ، وان وجود الانفعالات مكان
الفضول قد تبطل الشيء ، والفضول بالعكس .

والذي يعم الحد والرسم ، هو أن يعرف الشيء بنفسه ، مثل : العدد كثرة من الآحاد ، والعدد والكثرة واحد ، أو يعرف بما يساويه في المعرفة والجهالة . مثل : الاب هو الذي له ابن ، أو بالأخص : المثلث شكل زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، أو بما لا يعرف إلا به : الشمس كوكب يطلع نهارا ، والنهار هو زمان طلوع الشمس (١) .

القسام القضايا :

قد يكون القول تقييدا مثل : الحيوان ناطق ، وهو في قوة مفرد كالإنسان ، وقد يكون جزئيا ، وهو ما يعارض له لذاته أن يكون صادقا أو كاذبا . وينتفع بالتقييدي في الأقوال الفارحة .

ويحترز هنا عن التمني والترجي . والأمر والنهي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام ، فهي أخص بالمحاورات دون العلوم ، وينتفع بها في الخطابة والشعر وغيرها . وينتفع بالجزئي في تركيب الحجج ، وتسمى قضية ، ولا بد منها من محكوم عليه ومحكوم به ، إيجابا أو سلبا (١) .

وان لم يكونا جزأين قد أخرجنا بالتركيب عن الجزئية ، كالإنسان ماش ، أو ليس ، والحيوان الناطق ماش ، أو هو متنقل ينقل قدميه أو ليس ، فهي الحملية وان كانا كذلك فهي الشرطية .

وقد تكون القضية متصلة اذا كان الارتباط بين الجزأين بلزوم أو مصاحبة أو سلب أحدهما . وقد تكون منفصلة ان كان بعناد أو عدم موافقة أو سلب أحدهما .

فالحملية هي التي حكم فيها بكون أحد جزأها ، وهو المحمول مقولا على

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(١) هذا يتفق مع تعريف ابن سينا للقضية بقوله في كتابه : الهداية ص ٧٨ - « القضية قول يحكم فيه بنسبة شيء الى شيء بإيجاب أو سلب » .

ما يقال عليه الآخر وهو الموضوع . سواء كان ذاتا وحدها كالانسان كاتب ، أو هو مع صفة كالضاحك كاتب .

ومادة القضية موضوع ومحمول ، وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها ، وقد يحذف لدلالة القرينة عليه معنى مثل : زيد ماش ، وحقه : زيد هوماش . وقد تكون الحملية مخصصة ان لم يكن تعدد الموضوع ، لكونه جزئيا كزيد كاتب ، أو باعتبار الحكم كالحیوان جنس . وقد تكون أيضا موجبة كلية أو سالبة كلية ، اذا تبين ان الحكم على كل واحد من أفرادها بإيجاب مثل : كل انسان حيوان أو بسلب مثل : لا واحد من الناس بحجر .

وقد تكون أيضا موجبة جزئية أو سالبة جزئية . وعلى التقادير الاربعة هذه ، تكون الحملية محصورة . وان لم يتبين ذلك كانت الحملية مهمة مثل : « الانسان في خسر » وهنا تكون مساوية للجزئية وفي قوتها .

وكذلك يتناول الحكم في المحصورة كل ما يدخل تحت الموضوع من : أجناس وأنواع وأصناف وأشخاص موجودة أو مفروضة وجودها ، مما لا يتمتع اتصافها به . وقد تكون الحملية معدولة ، وذلك اذا كان المحمول معدولا ، وهو الذي يعبر عنه بأداة لفظ محصل ، مثل الانسان هو لافرس . وفيها قد تشبهه الموجبة بالسالبة المحصلة .

ولا يصح الإيجاب ولا يصدق الا على محقق في الخارج ، اي في نفس الامر ، ان حكم بثبوت المحمول للموضوع ، والا ففي العقل ، وليس السلب كذلك ، لان المدومين قد يرفع الارتباط بينهما في الخارج ، فيصدق الحكم فيها على غير الثابت ، ان اخذ من حيث هو ثابت .

ولكل موضوع الى محمول نسبة ما في نفس الامر مخصصة . وقد تكون مادة واجبة ان كان تخصصها بالوجوب كزيد انسان ، وقد تكون ممتنعة ان كان تخصصها بالامتناع ، كزيد حجر . وان كان بالامكان فهي ممكنة كزيد كاتب .

وما يتلفظ به أو يفهم من خصوصية النسبة ، فهو جهة القضية سواء

طابقت المادة ، أو لم تطابق . وقد تتناول الجهة أكثر من مادة واحدة . كالحكم بالنسبة لغير المنتفعة ، حيث انها تتناول مادتي الوجوب والامكان ، وتس عليها غيرها من الجهات العامة .

وتكون القضية ضرورية ، اذا حكم بدوام النسبة أو سلبها مادامت ذات الموضوع ثابتة، وقيدت بالوجوب، مثل الانسان بالضرورة حيوان أو ليس بحجر .

وتكون دائمة ان لم تقيد به ، كزيد ابيض البشرة دائما أو ليس ، فان ما لايجب لايوجد ، ولادائم الا ضروري . والقصد بالدوام هنا مالا يحكم بوجوبه . فان قيد باللاضرورة فالمراد عدم العلم بوجه وجوبه ، فلا يصدق الحكم به على كل واحد ، اذ ان جزئيات الكلى لاتتناهى ، فلا يطلع العقل على دوام الحكم عليها .

والقضية المشروطة ، هي التي تحكم فيها بأن ثبوت المحمول أو سلبه دائم بدوام الوصف المعبر به عن الموضوع ، مثل : كل كاتب متحرك الاصابع ، أو ليس بساكنها مادام كاتباً مع جواز دوامه بدوام الذات ، أو عدم دوامه .

وتكون القضية عرفية ان لم يقيد بوجوبه بحسب الوصف . وتكون حينية ضرورية ان حكم بذلك في بعض اوقات الوصف المذكور ، مع جواز صدق الحمل العرفي أو لاصدقه ، مثل : كل مجنوب يسعل أو لايسعل في بعض اوقات كونه مجنوباً . وان لم يقيد بالضرورة في ذلك الوقت فتكون حينية مطلقة .

وان كلم بذلك في بعض اوقات ثبوت ذات الموضوع ، مع جواز باقسي الاحتمالات فهي عرفية ضرورية ان تعرض لقيد الضرورة، والمطلقة ان لم يتعرض له .

وقد تكون ممكنة عامة ، ان كان الحكم بسلب ضرورة العدم في الايجاب أو بسلب ضرورة الوجود في السلب ، وان كان بسلب الضروريتين معا فيهما ، فهي الممكنة الخاصة التي هي مرتبة من ممكنتين عامتين مختلفتي الكيفية .

ولانهاية للموجبات ، اذ الاحكام وقيودها لاتقف عند حد لايمكن الزيادة عليه ، لكن يقاس احكام مالم يذكر منها على ما ذكر .
الجديد في الحكمة

والقضية المتصلة ، هي التي حكم فيها بصدق قضية تسمى التالي ، على تقدير صدق أخرى تسمى المتقدم في الموجبة، أو بلا صدق التالي على تقدير صدق المتقدم في السالبة . وقد تكون لزومية أن حكم في الإيجاب بلزوم التالي للمفهوم ، وفي السلب بسلب اللزوم ، كقولنا : أن كان زيد يكتب تحرك يده ، وليس أن كان يكتب فهو ماش .

وقد تكون اتفاقية إذا حكم فيها في الإيجاب بتوافق جزاها على الصدق ، دون حكم باللزوم ، وفي السلب بعدم ذلك التوافق ، كقولنا : أن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق ، وليس أن كان ناطقا فهو صاهل .

ويكون خصوص المتصلة بتخصيص حكمها بالاحوال أو الاتفاقات المينة، مثل : اليوم أن جئتنى أكرمك ، فقد قيدت بما يمكن اجتماعها بالمقدم ، احترازا من تقدير عدم اللزوم ، ومن مثل الفردية للعدد ثلاثة ، بتقدير انقسام هذه بمتساويين . وفائدة القيد الثاني هو ألا تكون تلك الاحوال والتقدير أجزاء من المقدم ، فتعوز الكلية مهمة .

وسوء الإيجاب الكلي « كليا ودائما » والجزئي « قد يكون » والسلب الكلي « ليس البتة ودائما ليس » والجزئي « قد لا يكون » وغير ذلك . على أنه إذا اعتبر تأليف المتصلة من حمليات وشرطيات وخليط منهما كانت تسعة أقسام ، لاداعي للتطويل بذكرها هنا .

وإذا الفت من الصادقات والكاذبات ، فقد تتألف اللزومية من صادقتين ، أو كاذبتين مثل : أن كان الجمل يطير فله جناح ، وكاذبة مقدم وصادقة تال : أن كان يطير فهو حيوان . على أن الاتفاقية لاتصدق الا من صادقتين .

والمنفصلة ثلاثة أقسام : حقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو :

والأولى حكم فيها بالمعاندة ، أو عدم الموافقة بين قضيتين أو أكثر في الصدق والكذب معا في الموجبة ، أو بسلب ذلك العناد . مثل : أما هذا العبد زوج أو فرد من جزاين ، وهكذا . وماحكم فيها باللاموافقة هي الاتفاقية مثل : أما زيد كاتب أو أسود ، إذا كان كاتباً أبيض ، وليس كذلك ، إذا جمعهما أو فقدهما .

ومانة الجمع هي التي حكم فيها بهذا صدقا فقط ، من غير منع كونه في الكلب ايضا كقولنا : اما هذا حجر او شجر ، وليس اما حجر او جماد - في العنادية - واما هذا كاتب او اسود اذا لم يستجمعهما ، او ليس كذا اذا استجمعهما في الاتفاقية .

ومانة الخلو هي ما حكم فيها بذلك كذبا فقط ، على ان الصدق ليس بممتنع مثل : اما زيد في الماء او غير غريق ، وليس اما هذا حيوان او نبات في العنادية - وان اخذت كل من مانعتي الجمع والخلو بحيث لاتشمل الحقيقة ، فالحكم بها مركب من حكمين .

والسور الكلي في المنفصلة دائما ايجابا ، و ليس البتة، ودائما ليس سلبا . والجزئي قد يكون ايجابا ، وقد لا يكون وليس دائما سلبا .

وتنقسم المنفصلة من جهة تركيبها من الشرطيات والحمليات الى سبعة اقسام يمكن استنتاجها مما سبق .

وهناك ما يسمى « قضية محرفة » وهي التي حرفت صيغتها ، على ان الاعتبار بالمعنى لا بالمعبرة . ويتعلق صدق القضية وكذبها وايجابها وسلبها بالربط ، دون التفات الى احوال اجزائها (١) .

لوازم القضية عند انفrazها :

من المعروف ان كل قضية ، يلزم من صدقها كذب نقيضها ، كما يلزم من كذبها صدق هذا النقيض . والتناقض بين قضيتين هو اختلافهما بالإيجاب والسلب لا غير ، اي اتحادهما في الجزئين ، على وجهه تقتضي ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا، على انه يلزم من سلب كل واحد من الايجاب الكلي السلب الجزئي الآخر ، وكذلك من سلب كل واحد من السلب الكلي والايجاب الجزئي . ويكون التناقض من الجانبين معا ، ويسمى لازم النقيض نقيضا كذلك .

واذا اختلفت القضيتان كما وكيفا ، مع اتخاذ ما يجب اتخاذه ، فالتناقض يجري بين الضرورية والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ، وبين المشروطة

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٥ - ٢٤٨ .

والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ، وبين المشروطة والممكنة العامة ، وذلك بحسب حين من أحيان وصف الموضوع ، وبين العرفية والحينية المطلقة ، وبين الحينية والضرورية ، وبين الوقتية الضرورية والممكنة العامة .

وهناك ضابط في نقيض المركبات ، وهو التردد بين تقيضي جزاها ، وذلك ظاهر أن كانت كلية . وإذا لم يتعين في الجزئية البعض الذي وقع عليه الحكم ، احتيج إلى تقييد الجزء الموافق في الكيف من جزئي انفصال النقيض ، أو أن تكون أجزاء التردد أكثر من اثنين ، أو تقدم السور الكلية على أدائي الانفصال الترددي ، فتصدق ضرورة الطرفين على سبيل منع الخلو فقط في نقيض الممكنة الخاصة .

ويصدق دوام الطرفين مانعا للخلو في نقيض المطلقة اللادائمة ، كما تصدق الدائمة الموافقة في الكيف مع الحينية المخالفة فيه . ويجوز تبدل الحينية بممكنة عامة في بعض أحيان الوصف في نقيض المشروطة اللادائمة . ويقاس على هذا جميع مالم يذكر تناقضه من الموجهات البسيطة والمركبة . والمتصلة تناقضها المخالفة لها في الكيف والكم ، معتبرا في السالبة سلب اللزوم في اللزومية ، وسلب الاتفاق في الاتفاقية .

وأن كانت المنفصلة حقيقية عنادية ، تناقضها السالبة التي يصدق معها بالإمكان جميع أجزائها ، أو خلوها على سبيل منع الخلو دون الجمع . والمركبة من مانعة الجمع ومانعة الخلو . يؤخذ في نقيضها الامكان أو المنع .

واختلاف القضيتين في الكيف دون الكم ، يجعلهما متضادتين ، لجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق ، وتدخل جزئياتهما تحت التضاد ، لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة ، دون الكذب .

ومن اللوازم ، العكس ، وهو أن يقام كل واحد من جزئي القضية مقام الآخر ، مع بقاء الصدق والكيفية بحالهما . على أن كل قضية لزمها هذا اللازم فهي منعدمة .

والموجبات كلية أو جزئية ، تنعكس جزئية حينية مطلقة ، أن صدق على الاصل الحيني المطلق ، ومطلقة أن صدق عليه الاطلاق ، وممكنة عامة إذا صدق عليه الامكان العام .

ولايجوز انعكاس الموجبة الكلية كلية ، لاحتمال ان يكون المحمول اعم بحسب المادة ، مثلما يصدق : كل انسان حيوان دون كل حيوان انسان .

وفي عكس الوجبة ، لايلزم انخفاض الجهة الكلية والجزئية . فالانسان ضروري للكاتب ، وليس الكاتب ضروريا للانسان . وكذلك فان تحرك اليد ضروري بحسب الوصف للكاتب وليس الكاتب ضروريا لتحرك اليد .

وفي الضرورية والدائمة والمشرطة والعرفية ينعكس كل واحد كنفسه كما وجهه لانه ان لم يصدق المدعى صدق نقيضه الموجب الجزئي ، وينعكس ذلك النقيض الى مالا يصدق مع الاصل . واذا كان الدوام مع الكلليات لا يصدق الا مع الضرورة ، فقد يلزم من كونها دائمة كونها ضرورية كذلك .

ومع قيد المشرطة والعرفية بالادوام ، يجب عكس لازم القيد ، وهو جزئية موجبة مطلقة ، وضم لازم عكسه الى عكسيهما خالين عن القيد ، فيصير العكس مشروطا او عرفيا لادائما لبعض افراد الموضوع .

ولاجل التخلف في المواد ، فانه لايعكس في السلب باقي الموجبات كليسا او جزئيا . فمن الممكن سلب الكاتب عن الانسان ، وعن متحرك اليد عند التحريك ، وامتناع عكسه .

والمتصلة تنعكس موجباتها الكلية والجزئية ، جزئية موافقة للاصل في اللزوم والاتفاق ، وتنعكس سوابها الكلية كنفسها مطلقا ، ولاعكس لسابيتها .

ولايمكن تصور العكس في المنفصلة ، لانه لانترتيب بين جزاها في الطبع ، بل في الوضع فقط ، فيكون عكسا في اللفظ والمباراة دون المعنى (١) .

وهكذا يستعرض ابن كونة القضايا وانواعها ولوازمها وعكسها بتقسيم دقيق وتفريع شامل ، حيث انه يعتبر القضايا اساسا لفلسفته ولاسيما في هذا الكتاب .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٨ - ٢٤٠ .

القياس البسيط :

ويرى ابن كونة ، أن القضايا تكون ذات لوازم عند انضمام بعضها الى بعض ، وأن العمدة منها هو القياس . ومنه ما هو بسيط ، وهو قول مؤلف من قضيتين يستلزمان لذاتهما قولا مغايرا لهما ، له نسبة مخصوصة الى اجزاء ذلك القول ، ولا يسمى قياسا الا ما استلزم قولا يوضع أولا ، ثم يقاس به اجزاء القياس .

وينقسم البسيط الى : استثنائي ، وهو ما ذكرت فيه النتيجة او نقيضها بالفعل . والى اقتراني ان لم يكن كذلك ، وهو على اقسام :

مركب من حمليتين ، ومتصلتين، ومنفصلتين، وحملية ومتصلة، وحملية ومنفصلة ، ومتصلة ومنفصلة . والمركب من حمليتين تشترك مقدماته في حد اوسط ، لتوسطه بين طرفي المطلوب اللذين يسمى الموضوع فيهما الاصغر ، والمقدمة التي هو منها الصغرى والمحمول الاكبر ، والمقدمة التي هو منها الكبرى.

ويطلق على نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالمحمولية والموضوعية شكل ، وعلى اقتران الصغرى بالكبرى ، « قرينة وضرب » . فاذا كان الاوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول القريب من طبع الانسان . وان كان محمولا فيهما فهو الثاني ، وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ، وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع ، وهو أبعدا عن طابع البشر .

وكل شكل تكون قرائنه بحسب تركبه من المحصورات الاربعة ويقاس عليها ستة عشر غيرها ، لكن المنتج منها في الاول بحسب بساطة المقدمات اربعة .

وضروب الشكل الاول هي : الاول من موجبتين كليتين، والثاني من كليتين كبراهما سالبة ، والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، وهكذا الى آخر الاثلة والتفصيلات التي اوردها ابن كونة في نص كتابه، والتي تتعلق ايضا بضروب الاشكال الباقية . فلا داعي لذكرها هنا اكفاء بذكرها هناك ، والتي لاتخرج عن اصول القياس البسيط ، كما هي واردة في كتب المنطق الارسطي وغيره .

والقياس الاستثنائي قريب الى طبع الانسان ، ويتألف من متصلة مع الاستثناء، او من منفصلة معه . اما الاول فالوجبة الكلية للزومية اذا استثنى عين مقدمها انتج عين تاليها ، او نقيض تاليها انتج نقيض مقدمها ، لانه متى وضع الملزوم وضع اللازم ، ومنى رفع اللازم رفع الملزوم ، تحقيقا للزوم، مثل: ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية ، لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية .

ولا ينتج نقيض المقدم ولا عين التالى شيئا ، لاحتمال ان يكون التالى اعم من المقدم ، ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا وضعه ، ولا من وضع الاعم وضع الاخص ولا رفعه . والاتفاقية لاتفيد باستثناء العين علما ، ولا يصدق رفع تاليها (١) . الى غير هذا من التفريعات والتفصيلات التي يذكرها هذا المفكر ، والتي ترى عدم ايرادها تفصيلا نظرا لانها تكدر الدهن اكثر مما تفيده .

توابع الاقيسة ولواحقها :

ويذهب ابن كمونة في فلسفته المنطقية ، الى انه قد تؤلف مقدمات ينتج بعضها نتيجة يلزم من تاليها مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى ، الى ان تنتهى الى المطلوب ، تسمى قياسا مركبا ، موصول النتائج او مفصولها .

وقياس الخلف من الاقيسة المركبة ، وهو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه . ويتركب على وجوه اربعة ذكرها المؤلف بالتفصيل والامثلة .

والقياس المستقيم ، يتوجه اولا الى اثبات المطلوب ، ويتألف مما يناسبه، وتكون مقدماته مسلمة او مافي حكمها ، ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا .

وقياس الخلف يتوجه الى ابطال نقيض المطلوب ، مع اشتماله على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات ، ويوضع فيه المطلوب اولا ومنه ينتقل الى نقيضه ، وقد لا يبدل على نفس المطلوب ، بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو له ، اذا وضع شيء من ذلك وظن انه المطلوب ، ولا يتأتى في ذلك صدق المطلوب وأن كان لا ينتجه .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٠ - ٢٥٤ .

وإذا أخذ نقيض النتيجة المحالة في الخلف ، وقرن مع المقدمة الصادقة ، انتج مطلوبنا على الاستقامة . وهناك أيضا قياس الضمير ، وهو قياس حذف كبراه أما لوضوحها مثل : هذان خطان خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان .

أو لاختفاء كذبها ، مثل : فلان يطوف بالليل فهو سارق وتقدير الاول : كل خطين هما كذلك فهما متساويان . والثاني : وكل من يطوف بالليل فهو سارق . وهناك « عكس القياس » ، وهو أن يؤخذ نقيض النتيجة ، ويضم الى احدى المقدمتين ، لينتج مقابل الاخرى ، ويسمى ذلك غصبا ، لنصب التعليل .

و « قياس الدور » ، هو أن تجعل نتيجة القياس وعكس احدى المقدمتين منتجا للآخرى ، ويكون هذا عند تعاكس الحدود ، مثل : كل انسان ضاحك ، وكل ضاحك متفكر فكل انسان متفكر . ثم يقال : كل انسان متفكر ، وكل متفكر ضاحك ، فكل انسان ضاحك .

وهناك ما يسمى « استغراز النتائج » ، وهو أن يستنتج من القياس المنتج بالذات نتائج أخرى بالعرض لازمة لنتيجته الذاتية ، وهي كدلب نقيضها ، وعكسها وعكس نقيضها ، وجزئيات تحتها أو معها .

ويكتسب القياس من الحملات الاقترائية بتحليل حدى المطلوب الى ذاتياتها وعرضياتها اللازمة والمفارقة ، ثم محاولة وسط تقتضي تأليفا بينهما منتجا له إجابا أو سلبا .

والقياس الشخصي لا يطلب في العلوم ، وعلى هذا يقاس الحال اذا كان المطلوب متصلا أو منفصلا . وتحليل القياسات المركبة يكون بتخليص الحدود والمقدمات عن الزوائد، والنظر في اشتراك بعض المقدمات مع بعض ومع المطلوب ، ليطلع على تأليف كل قياس منها .

وقد احتيج اليه ، لانه ليس كل نتيجة في العلوم ، تورد حجتها على نظم مستقيم ، اى على هيئة شكل اقتراني أو استثنائي ، بل قد تحرف بزيادة وحذف وتغير . ويجتهد في تلفيق المقدمات المنحيزة على نسق الاشكال . مشتركة في امر منتهية الى المطلوب .

فإذا لم يناسب المطلوب بحال ، فليس بقياس ، وكثيرا ماتقع المناسبة بواسطة المعنى دون العبارة ، ولذا يجب أن يجرى النظر الى المعنى ، دون التفات الى الالفاظ ، مع الاحتراز من اشتباه المعدولة مع السالبة ، والا يكون التحليل ناقصا (١) . هذا وبالرغم من هذه التفريعات فان ابن كمونة يصرح بأنه قد مال الى الاختصار فيها .

الصنائع الخمس :

الصنائع الخمس في المنطق التي ذكرها ابن كمونة هي : البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة .

فالبرهان : قياس مؤلف من مقدمات يقينية ، لانتاج نتيجة كذلك . ومعنى اليقين حكم على الحكم التصديقي بالصدق على وجه لا يزول . وإذا كانت اليقينات مكتسبة فننتهي الى مبادئ واجبة القبول ، غير مكتسبة ، وهي سبعة مبادئ : الاوليات : ويكفي في الحكم بها مجرد تصور طرفيها مثل : الكل اعظم من جزئه .

والمحسوسات : يحكم بها العقل جزما بواسطة الحس الظاهر ، مثل : النار حارة . وما أدركه الحس ولم يجزم به العقل فهو خارج عن ذلك . والوجدانيات : ما تدركه النفس بذاتها ، أو بحس باطن بالوجدان ، كعلمنا بان لنا فكرة .

والمجريات : يحكم بها العقل ، لتكرر الاحساس الذي يتأكد معه عقد جازم لا يشك فيه .

والمتواترات : ما تحكم بها النفس يقينا ، لكثرة الشهادات بأمر محسوس ، ويكون الشيء ممكنا في نفسه ، وتأمين النفس من التواطؤ على الكذب . وفظريات القياس : وهي التي يصدق بها ، لاجل وسط لا يعزب عن الذهن ، كالعلم بان الاثنين نصف الاربعة .

والحدسيات : ما حكمت به النفس يقينا لقرائن غير التي في المبادئ السابق ذكرها ، وليس على المنطقي أن يطلب السبب فيه .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٤ - ٢٥٦ .

ولاشيء من تلك المبادئ حجة على الغير ، اذا لم يحصل له اليقين منها .
وليس من شرط مايجب قبوله أن يكون قضية ضرورية .

وهناك مايسمى برهان لم ، وهو الذي يعطي علة الوجود والتصديق معا ،
مثل : هذه الخشبة مستها النار ، وكل كدر محترق ، فهذه الخشبة محترقة
فالأوسط هنا مع كونه علة التصديق هو علة الحكم بالاكبر على الاصغر .

وهناك برهان « ان » وهو الذي يعطي علة التصديق فقط ، مثل : عذبه
الحمى تشتد غبا ، وكل حمى كذلك فهي محرقة . وقد يكون الاوسط هنا
معولاً للحكم ، فيسمى « دليلاً » مثل : هذه الخشبة محترقة ، وكل محترق
فقد مسته النار .

والجدل : صناعة علمية يقتدر معها الانسان على اقامة الحجة من المقدمات
المسلمة ، على أي مطلوب يراد ، وإى وضع يتفق على وجه لايتوجه اليه مناقضة
حسب الامكان .

والذي يقوم بنقض الوضع باقامة الحجة يسمى سائلاً ، وغاية سعيه ان
يلزم ، وحافظه يسمى مجيباً ، وغاية - سعيه الا يلزم - وللجدل مبادئ العامة ،
او الخاصة وهي مسلماته ، والتي هي بحسب كل شخص ، فعند السائل هي
مايتسلمه من المجيب ، وعند المجيب هي المشهورات .

ومنها الواجب قبولها ، من حيث عموم الاعتراف بها . ومنها الآراء
المحمودة وهي التي لو خلى الانسان وعقله المجرد وحسه ووهمه ، ولم يؤدب
بقبول قضايها والاعتراف بها ، ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة
والخجل والافتة والحمية ، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه ،
مثل حكمنا بأن اخذ مال الغير قبيح ، والكذب قبيح . وقد تكون هذه صادقة
او كاذبة ، وقد تكون عامة يراها اهل صناعة مثلاً دون غيرهم . وقد يكون
المتقابلان مشهورين حسب رأيين أو غرضين .

على انه لايلزم الجدل ان يستعمل الحجج التي تنتج حقيقة ، بل قد
يستعمل ماينتج بحسب الشهرة ، او تسليم الخصم ، مع انه قد يكون عقيماً
في نفس الامر .

وللحجج العقلية فوائد ، منها : الزام المبطلين ، والذب عن الاوضاع ، واقتناع اهل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن البرهانيات . ومن خلال المجادلة قد يلوح برهان من احد المتناقضين يحصل منه رياضة للخاطر .

والخطابة صناعة علمية يمكن معها اقتناع الجمهور ، فيما يراد تصديقه به ، بقدر الامكان . ولها ثلاثة مبادئ : المقولات ممن يوثق بصدقه أو بظن صادق . والمشهورات في اول الامر ، وهي التي تدعى لها النفس في اول اطلاعها عليها ، فاذا رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا أو تكديبا مثل « انصر اخاك ظالما أو مظلوما » لانه عند التأمل يظهر ان الظالم ينبغي الانصر ، وان كان اخا .

والمظنونات تميل النفس اليها مع شعورها بامكان مقابلها ، فالمحتج يستعملها جزما لكنه يتبع فيها مع نفسه غالب الظن ، مثل : فلان يتكلم مع الاعداء جهارا ، فهو متهم ، وقد يكون مقابله مظنونا باعتبار آخر مثلما يقال هذا بعينه في نفس النهمة عنه . ويستعمل فيها من الحجج ما يظن منتجا ، كما ينتفع بها في تقرير المصالح الجزئية المدنية ، واصولها الكلية كالعقائد الالهية والقوانين العملية .

وبعضها قد يكون منبها للنفس على تحصيل العلم اليقيني ، أو معدا لها لقبول ذلك من مبدئه . وربما تكون هذه الفائدة قاصرة على بعض الاشخاص دون بعض .

والشعر صناعة علمية يقتدر معها على ايقاع تخيلات تصير مبادئ انفعالات نفسانية مطلوبة . ومبادئها المخيلات التي تؤثر في نفس البسائط أو انقباضا ، أو تسهيل أمر أو تهويله أو تعظيمه أو تحقيره ، فالعمل مثلا يقال له مقيء للتنفير من اكله ، وهذه قد تصدق وقد تكذب ، أو ربما زاد تأثيرها على التصديق وان لم يكن معه تصديق .

والتخيل محاكاة ، وهذه تفيد التذاذا وتعجبا كالتصوير وان كان لشيء غير جميل ، ولذا كانت النفوس العامية مطيعة له اكثر من طاعتها للاقتناع .

وليس شرطاً في الحجة الشعرية ، ان تكون منتجة في نفس الامر ، بل بحسب الاقتناع والتخيل فقط . وتشترك الشعرية والخطابية ، في أداة الترغيب والترهيب ، في الشؤون الدينية والدنيوية .

والغالبية هي ان يؤتى بما يشبه برهانا أو جدلاً وليس هو . وموادها هي المشبهات بغيرها . وتنقسم الوهميات والمشبّهات الى مايتوسط اللفظ ، والى مايتوسط المعنى .

والذي يتوسط اللفظ قد يكون باعتبار انفراده في جوهره او احوال العرضية ، كاختلاف الاعراب والبناء والاعجام والشكل .

وقد يكون باعتبار تركيبه في نفس التركيب ، وهو الاشتراك التركيبي ، مثل : كل مايتصوره العاقل فهو كما يتصوره ، فتارة يرجع الى العاقل وتارة الى المعقول . وربما اشترك بين الخبر والانشاء مثل : بعثك هذا النوب . وقد يكون في وجود التركيب وعدمه ، كما يصدق القول مفردا ، فيتوهم مؤلفنا مثل : زيد شاعر جيد ، فيظن جودته في الشعراء ، ويصدق مؤلفا فيتوهم مفردا مثل : الخمسة زوج وفرد ، فيظن أنه زوج مفردا .

وما يتوسط المعنى قد يكون في أحد جزئي القضية ، او فيهما معا ، ومافي احدهما قد يورد أو لا يورد. فان لم يورد بل اورد مايشبهه من اللوازم والعوارض، سمي اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . مثل من رأى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب كذلك ، فأخذ الابيض مكان الكاتب .

فان اورد واخذ معه ما ليس منه، او حذف عنه ما هو منه، كالقيود والشروط سمي سوء اعتبار الحمل ، كمن يأخذ غير الموجود على وجه مخصوص غير موجود في نفسه .

ومافي جزئي القضية معا فهو إيهام العكس ، مثل من رأى الخمر احمر مانعا فظن ان كل احمر مائع هو الخمر .

والوهميات ليس الا فضايا كاذبة ، يحكم بها الوهم الانساني في المغفولات الصرفة حكمه في المحسوسات ، ويقضي بها قضاء شديد القوة ، لانه لا يتقبل

مقابلها . اذ هو تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله ولذا يفكر نفسه وبمساعدة العقل في مقدمات ناتجة لتقيض حكمه ، وعند وصوله الى النتيجة يرجع عما سلمه . وقد يشاكل القضايا الاولى ويشتبها ، مثل الحكم بان كل موجود له وضع ، وان الملاء لابد له من خلاء اليه ينتهي اليه .

وافعال المغالطين قد تكون في القول المطلوب به انتاج الشيء ، وقد تكون في اشياء خارجة عنه مثل تخجيل الخصم وترذيله والتشنيع عليه وقطع كلامه والاغراب عليه في اللغة . ونسبة كلامه الى الكذب بتأويل .

وتوجد بعض القضايا المركبة التي لا تدعى القياسية في تركيبها ، مثل جمع المسائل في مسألة ، كقولنا : الانسان ، وحده : ضحاك ، فانه قضيتان على صيغة قضية واحدة . فالقضيتان هما : الانسان ضحاك ولا شيء غير الانسان بضحاك .

ولا تتم للمغالطة صناعة ، لولا القصور ، وهو عدم التمييز بين ماهو الشيء وما هو غيره .

ومن فوائد صناعة المغالطة ، انها تعصم صاحبها من ان يفلط في نفسه او يغلطه غيره ، وتعينه على مغالطة المغالطين . وقد يستعملها الانسان امتحانا او عنادا ، لغرض ما .

ويأمن الفلظ من تصفح الحجة واجزاءها فوجدها على ما ينبغي مادة وصورة ، ولفظا ومعنى ، مركبة ومفردة . ومما يشحذ الذهن ويعين على هذا التصفح كثرة الاطلاع على المغالطات وحلولها .

وهناك نكت لطيفة ينتفع بها في التدرب ورياضة الخاطر ، مما يقصد به التغليف ، وهي خمسة :

الاولى منها : يدعى ان الخلاء موجود ، لان وجود الخلاء لو لم يكن مستلزما لارتفاع الواقع لكان واقعا ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . ولو لم يكن واقعا لكان الواقع تقيضه ، فيكون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع ضرورة ان وجوده مستلزم لارتفاع تقيضه . وهكذا مما فصله ابن كيمونة ، ومما يحتاج تصويره الى دقة كبيرة .

والثانية قولنا : بعض الجسم ممتد في الجهات الى غير النهاية ، فلو لم يصدق لصدق : لاشيء من الجسم بامتد في الجهات الى غير النهاية ، وينعكس : لاشيء من الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم ، وهذا كاذب ، لصدق : كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم . فان موضوع الجزئية صادق ، لانه لم يقيد بالوجود الخارجي ، ولان بعض الاجسام في الدهن .

والثالثة : ان ثبوت الامكان لايلزم منه امكان الثبوت ، ودليل منع اللزوم ان الحادث يثبت امكان وجوده في الازل ، ولايمكن ثبوت وجوده في الازل . فهنا ثبت الامكان دون ان يمكن الثبوت . وان الامكان لايمكن تعقله الا مضافا الى شيء يكون امكانا له .

والرابعة : لنفرض شخصا ما دخل منزلا ثم قال : كل كلامي كاذب في هذا البيت ، ثم خرج منه .

فان كان قوله صادقا يلزم كونه كاذبا ، لانه فرد من افراد كلامه ، فيصدق ويكذب معا . وان كان كاذبا فبعض كلامه صادق في هذا البيت . فان كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معا ، اما اذا كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه ، فيلزم صدقه وكذبه معا .

وحيث انه اخبر عن نفسه ، فان الخبر والمخبر عنه واحد ، فلا يكون صادقا ، لان مفهوم الصدق مطابقة الخبر للمخبر ، ولاتصح المطابقة دون اثنية ما ، وهي هنا مفقودة ، فهو كاذب ، لانعدام المطابقة المذكورة الى غير ذلك .

الخامسة : ان المتصلة الكلية لاتصدق البتة ، وحتى لو كان تاليها عين مقدمها . وان تالي المتصلة ان كان لازما في الموجبة او غير لازم في السالبة ، على كل تقدير من التقادير مطلقا ، من غير تقييد هذه التقادير بما يمكن اجتماعه مع المقدم ، فمسلم انها لاتصدق .

وان كان لزومه او عدم لزومه على التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ،

جاز صدقها مع صدق الخبرة التي ليست كذلك ، لا هو معروف في نتائج
التوصلات الاقتراعية ، إذا كان المقدم ممتنعاً في مقدمات القياس (١) .

ويرى ابن كمونة أن هناك ضوابط كثيرة يستعان بها على حل المفالطات ،
لكنه لم ير داعياً لذكرها ، ويضيف أن الاعتماد في ذلك على الفطرة السليمة ، بعد
معرفة القوانين والتدرب باستعمالها .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٦ - ٢٦٠ .



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی

المبحث الاول

الالوهية

١ - أثبات واجب الوجود :

حاول ابن كمونة اثبات وجود الله تعالى ، ويسميه « واجب الوجود » ، فهو يرى - مثقفا مع السابقين - أنه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود ، لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، فتفتقر الى وجود علة ، ولذا وجب انتهاؤها الى علة غير معلولة وهي واجب الوجود .

وكذلك فان كل موجود ممكن ، ولا بد لكل فكرة من علة موجودة معه ، فان افتقرت تلك العلة الى علة ، كان باطلا ، لوجود الدور . وان الله سبحانه خارج عن كل الممكنات جملة وآحادا ، فهو بالضرورة واجب الوجود لذاته .
وأیضا فان الموجودات محتاجة في وجودها الى مرجع ، واذا كان الواجب هكذا فهو منتهى العلل ، والا كان ممكنا . واذا كان موجودا فليس بمنتجع ، فتعين كونه واجبا .

وكذلك فان هناك بعض الموجودات التي تتصف بالثبات مثل الجوهر المدرك لذاته في النفس ، فثبات مجموع الممكنات واجب بالخالق تعالى (١) .
وهكذا يبرهن ابن كمونة على اثبات وجود الله تعالى بطرق عقلية تستند الى الكائنات الممكنة .

وهذا الاستدلال قد سبقه اليه ابن سينا وعرف بين الفلاسفة بدليل «الواجب والممكن» ، (٢) .

٢ - وحدة واجب الوجود :

يرى ابن كمونة ان واجب الوجود واحد ولا يقال على كثرة ، وكل ماهو واجب الوجود لذاته فان نوعه لابد وان ينحصر في شخصه .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٢ - ٣٥٣ .

(٢) ابن سينا : الاشارات ٣ : ٤٦٤ - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر

فلو حصل اثنان من واجب الوجود لاشتركا في الماهية ، وامتاذا بالهوية ، فيكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، وكل مركب مفترق الى جزئه فلا يكون واجبا بذاته .

وليس بجائز أن يفرض الامتياز بالفصول بين شخصين من النوع الواجبي ، فيلزم هنا أن يكون وجود الواجب معللا بغيره ، فلا يكون واجبا .

ولو حصل واجبان للوجود من نوع واحد، فان هوية واجب الوجود أن كانت علة لماهيته في الخارج ، فالواجب لذاته معلول للغير . فيكون ممكنا ، وكذلك لو كان الواجبان معلولي علة واحدة . وهذا باطل على فرض وجود اثنين .

فأين كمونة يحاول بالبرهنة العقلية أثبات أن نوع الواجب لا يدخل تحته شخصان فاكتر ، ولهذا امتنع تماما أن يوجد شخصان هما واجبا للوجود ، من نوع واحد ، أو أكثر من نوع .

ومن المحال أيضا ، صدور هذا الكون عن واجبين معا ، لارتباط أجزاء العالم ارتباطا شديدا مثل شخص واحد . وفيه اتحاد بين أعراضه وجواهره . فهو إذن واحد فلو اجتمع عليه تأثيرا وتديرا واجبان أو أكثر لحدث بطلان كبير ، سواء استبد أحدهما أو كلاهما بالامور . وبذلك يكون الواجب واحدا (١) .

ويتفق رأى ابن كمونة هنا في وحدانية الله مع ماذهب اليه ابن سينا من قبل في قوله : « الواجب لذاته وحداني » ، لا يجوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين (٢) .

٣ - تنزيه واجب الوجود :

يوضح هذا المفكر أن الله تعالى واجب الوجود ، ومن الحق ألا تساوي حقيقة حقيقة أى ممكن ، لعدم تساوي الواجب والممكن في الوجوب والامكان، فيكون كل واحد منهما ممكنا واجبا معا . وهو باطل .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٦ .

(٢) ابن سينا : الهداية ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

ولا يشاركه سبحانه شيء من الأشياء ، في معنى جنسي أو نوعي ، فالواجب

منفصل بذاته •

وهو أيضا ليس مركبا ، والا لاحتاج الى جزئه ، فيكون ممكنا ولو كان كل واحد من أجزائه واجبا ، لكان واجب الوجود أكثر من واحد • وهو باطل أيضا • وليس الواجب بجسم ، لانه ليس مركبا ، فكل جسم طبيعي فيه تكسر بالقسمة الكمية والمعنوية الى هيولى وصورة • وإذا كان الواجب ليس بجسم ، فهو أيضا ليس بجوهر ، لان الجوهر يتناول ما وجوده غير حقيقه ، وليس هكذا الواجب •

وينزه ابن كمونة أيضا واجب الوجود ، عن أن يكون له ولد ، لان التوليد انفصال لبعض أجزائه ثم تربيته ، فيصبح مساويا له في الذات والحقيقة ، وهذا غير مصور في الذات التي هي غير مركبة •

كما ينفي عن الواجب سبحانه الحلول والند وال ضد ، وكونه محلا للحوادث . وجواز العدم عليه سبحانه (١) •

ونلاحظ أن ابن كمونة هنا ينفي شبهة قد ترد عليه بسبب اعتناقه مذهب الفيض ، حيث يرى أن الكائنات رغم صدورها عن الله تعالى فهي لا تشبهه • وقد ذهب افلوطين من قبل الى مثل هذا حيث نبه على أن النفس مختلفة عن الله وان كانت مستمدة منه ، ولذلك فهي تحبه بالضرورة حب الجميل للجميل (٢) •

٤ - جملة صفات واجب الوجود :

يستدرك ابن كمونة بعد أن ذكر ما يدل على سلب الصفات غير اللايقة بالذات الالهية تنزيها لها ، فيذكر صفات ايجابية فعالة لنلا يقع في خطأ الافراط في الجانب السلبي • حتى يصل الى مرتبة التعطيل ، كما فعل أرسطو • ويرى ابن كمونة وجوب وصف واجب الوجود بكل صفة تليق به • فالواجب مجرد عن المادة ، وليس محتجبا عن ذاته ، فيكون نفس وجوده هو معقوليته لذاته •

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٧ •

(٢) د • محمد كمال جعفر : في الدين المتأخر ص ٣٥ - ٣٦ وانظر ص ١٩٦ •

كما يجب أن يكون علمه التام بذاته سبحانه ، علة تامة للعلم التام بعمله القريب . ولا يتم العلم بالعلة التامة دون العلم بوجه استلزامها لجميع ما يلزمها لذاتها . وعليه فهو يعلم جميع ما بعد المعلول الاول في سلسلة المعلولات المترتبة . وكما ان الواجب سبحانه يدرك ذاته دون افتقار الى صورة زائدة ، فكذلك ادراكه لما يصدر عن ذاته بنفس صورة ذلك الصادر عنه التي هي حاضرة له دون انطباع ما ، ومثل هذا ادراكه لساثر معلولاته .

فالواجب يعقل ذاته ، ويعقل ما سواه ، لحصوله له ضرورة كونه فاعلا له . ولا يعزب عن الواجب شيء من صور الموجودات الكلية والجزئية ، دون حصول صورة فيه .

وان علم الواجب بجميع ذلك ، انما يكون على الوجه الذي لا يتغير ، فمن الممكن له سبحانه ادراك الجزئيات المتغيرة على وجه لا يلحقه التغير . وعلمه بهذه الاشياء انما هو بعينه صدورها عنه ، كما أن علمه بعلمه بذاته هو نفس وجوده . وعلمه بالامور الممكنة انما هو يقيني ، ولا يصح أن يكون ظنا بحال ما .

واذا كان الحى عبارة عن الدراك الفعال ، فان الواجب لذاته حى ، والعلم والحياة من الكمالات التي هي غير زائدة على الذات . والواجب سبحانه - فوق هذا - عالم بفعله ، وعلمه فعلى ، ولا مكره له على الفعل ، فهو مريد لكل افعاله .

وهكذا ينعت ابن كمونة ، واجب الوجود بأنه قادر وحكيم وجواد وحق (١) ونجد هذه الصفات متفقة مع صفات الله لدى ابن عطاء الله (٢) .

٥ - استحالة كثرة الواجب بسبب الصفات :

وينفي ابن كمونة أن تكون صفات الواجب سببا في اتصافه بكثرة ما فعله

(١) الجديد في الحكمة : ٣٥٩ - ٣٦٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري : الله ص ٤٠ .

سبحانه بذاته هو نفس ذاته (١) لازائد عليها ، وكذلك علمه بعلمه بذاته . وعلمه بمعلولاته ليس بزائد عليها ، وهو لايجوز الى صفات متقررة في ذاته . ولسوازم الواجب الموجودة عنه ، بعينها المقولة له ، وعليه فان علمه هو قدرته .

وكذلك فان قدرته سبحانه هي حياته ، وليست الحياة من الواجب سوى العلم وجميع ذلك بذاته . واردة واجب الوجود ليست مقاييرة الذات لعلمه الذي هو ذاته مع اعتبار سلب ما .

ووحدانيتها تقتضي سلب الشريك والنظير والانقسام ، وقدمه يقتضي سلب البداية عن وجوده ، وكرمه ورحمته معناهما أضافته الى أفعال صدرت منه .

وعلى هذا فان صفات الواجب التي هي غير ذاته ، لابد وان تكون سلبية ، فليس بجسم ولا جوهر ولاعرض ولاحال ولامحل . أو اضافية من حيث أنه مبدأ وفاعل الخ .

ومن الواجب أن ترجع اضافات الواجب كلها الى اضافة واحدة ، لان الاضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته فتقوم من عدة اشياء وليست الحقيقة كذلك . ومن الاضافات والسلوب تتفرع صفات لاسبيل لحصرها مثل : الخالق الباري المصور القدوس العزيز الجبار (٢) الخ .

٦ - أفعال الواجب :

لقد أبطل ابن كموّنة أن تكون الاجسام بأسرها هي الصادر الاول ، سوى العقل المحض ، فهو الذي يصدر أولا عن واجب الوجود . ويجب أن يكون الكمال الفاضل على المعلول الاول من مبدئه ، لوجوب كون المعلول مناسبا للعلّة ومشابها لها . وهو بالصورة اشبه مبدأ لكائن صوري .

وعلى هذا فالكل معقول للواجب ، ومنه ما يصدر عنه بلا واسطة ، وهو العقل الاول، ومنه ما صدر عنه بواسطة أو وسائط بمثابة شروط لوجود مايتلوها في مرتبة . الوجود .

(١) وهذه مقالة المعتزلة بغية الحفاظ على مبدأ التوحيد اذ كانوا يعتقدون أن

زيادة الصفات على الذات تؤدي الى تعدد القدماء مما يبطل مبدأ التوحيد .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٦٤ - ٣٦٥ .

وان جميع الاضافات والسلوب ، التي تصدق على الواجب لذاته ، لا توجب صدور الكثرة عنه .

فقد يبدع واجب الوجود جوهرًا عقليًا ، ويبدع بتوسطه جوهرًا عقليًا وجرمًا سماويًا . ومن المستحيل على البشر حصر عدد هذه الاجرام والعقول والنفوس .

ويبتدىء الوجود من الاشرف فالاشرف على مراتبه ، وان الذي له الشرف الاعلى دون تناء ، هو الواجب الوجود ، كما ان اشرف الممكنات هو العقول على اختلافها في الرتبة ، والذي يفوقها شرفًا ، هو العقل الاول .

والواجب واجب في ذاته ، كما هو واجب في فاعليته ، والا لتوقف تأثيره في معلوله الاول ، على آخر يترجم به وجوده عنها .

وان العالم حادث بأسره بالحدوث الذاتي ، ولا الزماني فحال ابدية وجود الواجب كحال ازليته ، للزوم كليهما عن عدم تغيره .

على أنه لا يجوز أن يفعل واجب الوجود لفرض ، والا كان مستكملاً بفعله ، سواء كان العرض عائداً الى ذاته أم الى فعله . وجميع الخبرات فائضة من كمال الواجب على الغير ، واردة الخير للغير هو من كماله . فليس في الوجود سوى الواجب وما يحدثه سبحانه من آثار (١) .

٧ - عناية الواجب بالكون :

يرى ابن كمنونة أن الله تعالى واجب ولا يفعل لفرض ، فليس من سبيل لانكار انوار الله تعالى في هذا الكون ، مما لا يصدر اتفاقاً .

فهذا النظام المحكم صادر بحكمة ونظام ، وذلك راجع الى ان الاول تعالى عالم لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير ، وأنه علة الكمال والخير ، وهو أيضاً راض به ، وعامل لنظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان ، وهذه هي عناية الله بمخلوقاته .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٦٦ - ٣٦٧ .

ان صدور الموجودات عن ذات الواجب ، على أتم نظام وأحسن ترتيب ، لان ذات الواجب هي الكمال المطلق .

ولا يزيد علم الواجب بذاته على ذاته ، ولا علمه بمخلوقاته على وجود تلك المعلومات ، ولذا لا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها .
وليس في الموجودات أي أمر خاضع للاتفاق ، بل جميعه اما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة الحجر الى أسفل ، واما طبيعي بالقياس الى الكل ، وان لم يكن طبيعيا بالقياس الى ذاته .

ويورد ابن كمونة نماذج من عجائب آثار عناية الباري بمخلوقاته ، لا سيما في الانسان جسدا وروحا (١) ، وفي النبات ، والمادن وظواهر الكون من السحب والرياح وغير ذلك من الاجرام السماوية .

وكل ما يحنوي عليه العالم من نظام واتقان ، يدل على أنه لا خير في الامكان الا ويتعلق به علم الخالق الواحد ، وارادته وقدرته وجوده تغتضي ايجاده أولا وقبل كل شيء (٢) .

ويختلف هذا عن رأي أرسطو الذي ذهب الى أن الله يتجامل وجود العالم بعد خلقه له (٣) .

(١) نجد هذه الفكرة لدى كثير من الفلاسفة والصوفية وبعض علماء الكلام ونسعى هذه الفكرة العالم الصغير والعالم الكبير $Microcosm = Macrocosm$ انظر : د . جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، ومثل الكندي والفرازي والايجي ، حيث يتفقون على أن الانسان مختصر من الكون - راجع : الكندي الابانة عن سجود الجرم . . ص ٢٦ ، الفرازي : كيمياء السعادة ص ٩٣ الايجي : جواهر الكلام ص ٢٦ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٣) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤٥٥ .



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه اسلامی

المبحث الثاني

المقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني

١ - المقول مصدر وجود النفوس كلها :

يذكر ابن كمنونة أن مما لاشك فيه أن النفوس الارضية والسماوية ممكنة الوجود ، لا واجبة الوجود . وكل ممكن الوجود يستدعي علة . ولا يجوز أن تكون علة النفس القريبة هي الواجب الوجود ، لان النفوس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة ، أكثر من معلول واحد فلا بد وأن يكون لبعضها علة قريبة ، غير واجب الوجود . وهذه الفكرة « لا يصدر عن الواحد الا واحد » لعبت دورا كبيرا في تبرير نظرية الفيض لسما ورثتها الفلسفة من الافلاطونية الحديثة . وقد خدع بهذه الفكرة كثيرون من الفلاسفة اسلاميين وغيرهم .

والنفس من حيث هي نفس لا توجد الا متعلقة بجسم ، فلا يتقدم وجودها على وجوده . وما لا يصدر عنه الا واحد ، لا تصدر النفس والجسم عنه الا معا . وعليه فالنفس من حيث هي نفس تكون علتها القريبة غير واجب الوجود لذاته . وذلك الغير لا يصلح أن يكون عرضا ، لانه اضعف من الجوهر ، فان المعلول يجب الا يكون أكد وجودا من العلة ، بل لا يصح ان يساويها .

ومن المحال أن تكون العلة جسما لانه لا يمكنه الاستقلال بالتأثير ولان الجسم مركب والنفس بسيطة ، ولا يفعل المركب في البسيط . ومن المخال أيضا أن يكون فاعل النفس نفسا أخرى غيرها . فلم يبق الا العقل المطلق هو الذي يصلح أن يكون علتها الفاعلية دون واسطة (١) . فكل النفوس تستند في وجودها اليه (٢) .

(١) في التراث الاسماعيلي أن العقل الاول مخلوق وهو مجمع الصور

قيس بن منصور ، رسالة الاسابيع ص ١٦١ .

(٢) التجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٨ - ٣٣٩ .

ومن الجدير بالذكر ان نظرية الفيض هذه تعتبر غريبة عن تعاليم الاسلام وقد اعتنقها بعض فلاسفة الاسلام ليفسروا المعرفة الانسانية بأنها فيض من اخر العقول العشرة (١) وليشرحوا قضية الخلق شرحا يدنيه من المقول في زعمهم .

وان فلسفة الفيض هذه لتلقى فكرة الجزاء في الشرائع الالهية ، لما فيه من الجبرية ، بل انها تجعل الخلق ذاته عملية جبرية تصدر عن الاله بلا ارادة هذا يناقض الفكرة الاساسية في الاسلام .

٢ - اخراج العقل للنفس من القوة الى الفعل :

يذكر ابن كونة مبدا يحسبه بديها وهو انه : ليست ذات الشيء في أمر من الامور ، هي التي تخرج الشيء من القوة الى الفعل ، فلو اقتضت ذلك لما كانت بالقوة أصلا ، وهذا محال .

والبسيط الواحد من حيث هو بسيط وواحد ، لا يصح ان يفعل ما كان قابلا له قبل ان يفعله ، والا لكان فعله بجهة وقبوله باخرى مما يشعر بحدوث التغير في الذات ، وهو باطل .

ولابد من مخرج للنفس (٢) التي كانت عاقلة بالقوة ، ثم صارت عاقلة بالفعل . ان تخرج الى الفعل بعقل .

فالنفس اذا غابت عنها صورة معقولة ، فقد تفتقر في استعادتها الى كسب جديد ، وقد لا تفتقر في استعادتها الى ذلك - والصورة المدركة اذا كانت حاضرة عند القوة المدركة لم تغب عنها القوة ما كانت مدركة لها بالفعل . وبهذا وجب ان تزول الصورة الغيب عنها ، عن القوة المدركة زوالا تاما .

(١) المرحوم الدكتور قاسم : المنطق الحديث ص ٢٤٢ ، ط ٦ - ١٩٧٠
(٢) يرى ابن عربي أن النفس الكلية هي اللوح المحفوظ وهي ايضا من الملائكة الكرام راجع له : الفتوحات ٢ : ٤٢٧ ، عقلة المستوفز ص ٥٤

اما اذا زالت ولم تحتفظ في قوة اخرى تكون بمثابة الخزانة لها . افتقرت القوة
 المدركة في استعدادتها الى تجشم كسب ، كالذى كان في ادراك تلك الصورة اولا .
 اما اذا انحفظت في قوة اخرى كالخزانة لم تفقر القوة المدركة في استعدادتها
 الى اكثر من مطالعة الخزانة والالتفات اليها دون حاجة الى الاكتساب . ولو
 حدث ان افتقرت الى تجشم كسب جديد لكان الدهول والنسيان واحدا .
 واذا غابت الصورة العقلية دون ان يفقر استرجاعها الى كسب جديد ،
 فلا بد وان تكون محفوظة في شيء والا لم تستغن عن تجشم هذا الكسب .
 وهذا الشيء لا يجوز ان يكون جسما ، فلا بد وان يكون جوهر عقليا
 او ينتهى الى جوهر عقلى (١) . وليس هو الواجب الوجود .
 وهذا الجوهر المجرد هو الذى يعطى النفوس كمالها ، ونسبته الى النفوس
 البشرية كنسبة الشمس الى الابصار بل هو اتم (٢) .
 وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه . والاتصال الذى يقع
 بين نفوسنا وبينه هو الذى يرسم فيها الصورة العقلية ، ولا يكون هذا للنفس الا
 اذا اكتسبت ملكة الاتصال بذلك الجوهر العقلى .
 وان تصرف النفس في الصور الخيالية والمعانى والاحكام التى في الحافظة
 يتوسط القوة الفكرية ، يفيدها استعداد الاتصال بالفعل المفاوق ، وحصول صور
 تناسب ذلك الاستعداد .
 وفي الاطفال نجد جوهر النفس خاليا عن كل صورة عقلية : تم تحصل له
 المعقولات البديهية دون تعلم ولا روية ، وليس حصولها فيه بمجرد الحس
 والتجربة (٣) .

-
- (١) في الافلاطونية المحدثة ان العقل الاول ليس جسما - برقلس : الايضاح
 في الخير المحض ص ٣٣ . وعند الدروز انه نور كلى وجوهر ازل -
 النقط والدوائر ص ٧ .
 (٢) انظر تفصيل ذلك في نطاق التصوف رسالة الحروف لسبل بن عبد الله
 التستري (من التراث الصوفي ج ١) .
 (٣) هذا ايضا لا يناقشه اعتياد الاطفال على الحواس والمحسوسات .

وان اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية ، وهي الكمال الحقيقي للنفس .
والعقل هو الذى يكمل النفس (١) .

ولا يختلف هذا عما ذهب اليه السهروردي من ان العقل الاول هو اول
ما ينشئ به الوجود ، واول من اشرق عليه نور الله (٢) .

٣ - اسناد ما لايتناهى من الحركات والحوادث الى العقل :

لا يمكن للقوة اذا كانت غير متناهية من جهة اعطاء المدة ، ان تكون قابلة
للتجزؤ بوجه من الوجوه ، ولا بالعرض ، فان القوة التى تتجزأ بقوى كسل
جزء من اجزائها على شئ والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء .

وبذلك يكون كل جزء اضعف واقل من الجملة ، ويتبين هنا امتناع عدم
تناهى القوة ، باعتبار المدة وان كل قوة في جسم تحتل التجزؤ ، فليس شئ
من القوى غير المتناهية موجودا في الجسم ، ولا قوة من القوى الجسمية غير
متناهية التحريك .

ونسبة القوة الى القوة ليست كنسبة الزمان ، غير ان الثانية نسبة متناه
الى متناه فالاولى كذلك ايضا ، فهنا يحدث تناقض ، لان القوة التى فرضت غير
متناهية قد صارت متناهية . فكل قوة حالة في جسم او متعلقة به كيف كان
لايجوز ان تكون غير متناهية في ذاتها ، اى لاتكون بحيث يصدر عنها ما لا يتناهى
في المدة او في المدة او في الشدة .

وبذلك كان الواجب استناد الحركات غير المتناهية الى عقل واحد . هو
واسطة بين واجب الوجود وبين النفس التى تكون بدورها واسطة بين العقل
والجسم (٣) .

ونلاحظ هنا ان ابن كمونة يرى ضرورة كل من العقل والنفس في مسألة

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٢) السهروردي : هياكل النور ص ٦٥ ط ١ .

(٣) الجديد في الحكمة - ٣٤٢ ٣٤٥ .

خلق الكائنات ، وقد ذهب الاسماعيلية ايضا الى ان مجموع العقل والنفس هو الكلمة ، بينما يتفرد العقل لدى افلوطين بأنه هو الكلمة (١) .

٤ - العقل مصدر للاجسام :

يرى ابن كمونة أنه لابد من افتراق الاجسام بالهيات ويمتنع أن تكون الهيات المقترنة بها معلولة لنفس الجسيم ، بما هي جسمية ، والا لاتفقت الاجسام في الهيات والمقادير والاشكال لاتفاقها في الجسمية والذا وجب الا تقوم الاجساد الا بما هو غير جسم .

ومن الممتنع أن يكون العرض موحدا للجسم ، لامتناع افادة مالا قوام له بنفسه وجود ماله قوام بنفسه .

وايضا لا يصدر الجسم عن واجب الوجود دون واسطة ، فلا بد من الانتهاء آخر الامر الى عقل ، هو المصدر بعد واجب الوجود لوجود الاجسام .

فالمبدأ المارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة الصورة من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المعينة ولا يعقل وجود الصورة المعينة الا في مادة معينة . فلا يوجد الجسم بجسم ، ولا بنفس ايضا ، من حيث هي نفس ، فانها من هذه الحيثية لاتفعل الا بواسطة الجسم . ولو كانت هذه وامثالها عللا موحدة للصور والاغراض ، لما كان يبقى شيء من تلك المطولات ، بعد زوال ما فرض انه موجود له . فلا شك اذن - كما يرى ابن كمونة - ان موجودها امر آخر من الروحانيات لامن الجسمانيات (٢) .

٥ - غاية الحركات السماوية :

حاول ابن كمونة ان يثبت ان للسماويات نفسا محركة على الدوام . ولا تطلب الحركة لانها حركة فقط ، بل لانها وسيلة الى غيرها . وقد تميز ان العقل هو الذي تطلب الحركات السماوية التشبه به بالحركة .

(١) د . محمد كامل حسين : نظرية المثل والمثول ص ٨ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٥ - ٣٤٦ .



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه اسلامی

والعقل يجب أن يدرك ذاته ، لانه مجرد قائم بذاته ، وإن يكون ادراكه لذاته نفس ذاته ، دون زيادة عليها ، لان صورته المطابقة له لو حصلت لما من شأنه أن يدرك لكان مدركا لها ، ولكان نفس حصولها له ، هو ادراكه لها .

وان كل ما يدرك ذاته فمن شأنه أن يدرك غيره ، فان العلم بالملزوم يقتضى العلم بلازمة ، وان كان هذا اللزوم لذاته .

والخلاصة أن كل شيء يعقل شيئا ، فله أن يعقل انه يعقله . وان كل ماله ذلك ، فله أن يعقل ذاته ، فكل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته ، وكل معقول قائم بذاته فيمكن أن يعقل مع غيره .

واذا كانت النفوس بأسرها تستند الى عقل يكون علة فاعلية لها ، فلا يمكن أن يكون ذلك العقل انقص في مرتبة الوجود منها ، وكذلك فان العلم والحياة هما من الكمالات غير الزائدة على الذات ، بل هما كمال للذات من حيث هي .

ولا يجوز أن يتغير علم العقل والا لافتقر الى حركة دائمة ودورية ، فيكون مستكملا بالأجرام المتحركة ، فيصبح نفسا لا عقلا وهو باطل . ولذا وجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا يفتقر فيه الى الة جسمانية (١) .

٧ - كثرة العقول :

يمتقد ابن كمونة أن العقول كثيرة في هذا الوجود ، فلا يمكن أن يكون عقل واحد فقط ، هو العلة الفاعلة لموجودات العالمين : الجسماني والنفساني ، بالإضافة الى تحمله تشبه جميع النفوس المحركة للأجرام به ، واخراجة نفوسنا من القوة الى الفعل . فالواحد من حيث هو واحد ، لا يؤثر الا تأثيرا وحدانيا .

لكن هذه الآثار كثيرة فلا بد لها من كثرة تستند اليها . وليس العقل مركبا والا لاقتضى الا يكون مدركا لذاته فان كل مدرك لذاته غير مركب ، لكن تبين ان العقل يدرك ذاته فليس بمركب .

(١) الجديد في الحكمة - ٣٤٧ - ٣٤٩ .

على أن تركيبه أيضا يقتضى ألا يكون هو الصادر الأول عن واجب الوجود ،
لأنه واحد حقيقى لا شريك له ، فلا يصدر عنه من غير واسطة أكثر من واحد
بسيط .

ويرى ابن كمونة أن الذوق السليم هو الذى يشهد بأن الكثرة الكونية
لا تحصل إلا من عقول كثيرة العدد جدا . فصدور الفلك مثلاً عن عقل
واحد أمر غير معقول ، لما تشتمل عليه من الكواكب التى لاتحصى كثرة : متفقة
الانواع او مختلفة . فلا تصدر هذه الافلاك وكواكبها ونفوسها المحركة لها ، إلا
بعد كثرة وافرة من العقول .

وهذه العقول هى اشرف الموجودات ، ويوجد بينها من النسب العددية (١)
عجائب تحصل منها في النفوس والأجسام عجائب . على أنه لا يبعد وجود عقول
متكافئة تكافؤ النفوس الإنسانية .

ويمكن الاستدلال على كثرة العقول بافتقار التحريكات المنسوبة الى القوى
النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بانواع النبات والحيوان ، هو غير
النفس الناطقة ، لفعل الانسان عن نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه (٢) .

٨ - اثبات النفوس السماوية :

يذكر ابن كمونة أنه قد ثبت وجود الحركات الدورية للأجسام السماوية ،
واختلاف الافلاك والكواكب في جهات تلك الحركات ، وسرعتها وبطئها ، وأن
بعضها بالذات وبعضها بالعرض ، وأن ما بالعرض لا بد وأن يكون تابعاً لما
بالذات .

(١) نلاحظ هنا امتزاج الفيثاغورية والفنوصية بالافلاطونية المحدثة ، كما
لاحظها جولد سيهر بالنسبة لآخوان الصفاء - له : مذاهب التفسير
الاسلامى ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٩ - ٣٥١ . هذا ونجد لدى ابن سينا
أن العقول عشرة متبعا في ذلك الفارابى - (ابن سينا : رسالة في
معرفة النفس الناطقة ص ١٩٠ كذلك ذهب الكرمانى الى أن العقول
عشرة ، لكن استخدمها في الجانب المذهبي الاسماعيلي - راحة العقل ص ٢٥ .

والحركة التى بالذات اما قسرية او طبيعية او ارادية والحركات المستديرة
للسماويات لاتخرج عن احدى هذه الحركات ، والاولان باطلان فتمين انها
ارادية . وقد بطل كونها قسرية ، لان حركات الافلاك لو كانت قسرية ، لكنت
على موافقة حركة القاسر ، فان التحريك القسرى لا يكون الا بالا ستصاحب ،
فوجب الا يختلف في الاقطاب ، مع انه قد ثبت الاختلاف .

وان اعلى ما يتحرك من الافلاك ليس فوقه ما يحركه ، وما تحته ان دافعه
او زاحمه ، ليكون قاسرا له ، فان تلك المزاحمة والمدافعة حركة ايضا .

فان كانت قسرية فلا بد وان تنتهى الى ارادة او طبيعة تصدر عنها بعض
الحركات السمانية ، فيعلم قطعا ان العالم العنصرى غير قاسر في الحركة للعالم
السماوى . فاذا كان في السماويات ما حركته قسرية ، فان فيها ايضا ما يخالف
ذلك .

وقد بطل كونها طبيعية ، لان الحركة الوضعية اذا لم تكن عن قسر ، يمنع
ان تكون عن طبيعة ، ويتمين كونها عن ارادة : فقد وجب اذن ان تكون الحركة
الفلكية ارادية . فلها محرك مريد ، فانه يسبق تحريكه شوق ، وكل شوق فانه
يسبقه تصور ، فهذه الحركة يسبقها تصور .

وللسمانيات حياة وادراك ، ومحركاتها عقول او نفوس ، لكن العقول لاتحرك
الجسم مباشرة ، لكون ذلك يناهى كونها عقولا . فالعقل هو الذات المجرد عن
المادة وعلاقتها ، فهم اذن نفوس ، ويجب ان تكون تصوراتها جزئية وكلية معا
لانها لو لم يكن لها من التصورات الا التصور الكلى فقط ، لامتنع تحريكها للجسم
السمانى ، لان التصور الكلى لاتصدر عنه حركة جزئية ، والا اقتضت الى سبب
مخصص تفتقر به ، ولا يكون هو وحده موجب تلك الحركة المعينة .

فاذا حكمنا مثلا بان البلد الفلانى ينبغى ان يقصد ، لايكفى فيه مجرد حكمنا
بانه ينبغى قصد بلد مطلقا ، بل لابد معه من الشعور بالبلد المخصوص .

وجميع الحركات الفلكية جزئية ، تصدر عن تصور متجدد جزئي ، ليخرج بها من القوة الى الفعل في امر ما ، غير الحركة ، فان الحركة لا تطلب لذاتها بل لغيرها (١) .

ولابد للفلك من ارادة كلية عقلية ، فله نفس ناطقة ، مثل الانسان (٢) وان كانت في جوهرها ومرتبها من الوجود افضل مما لا يمكننا الاطلاع على قدر التفاوت فيه والاشبه ان نسبة نفوسها الى نفوسنا في الشرف ، كنسبة ابدانها الى ابدنا في هذا .

وليس حال الفلك مثل حال الانسان في الحركة ، لان للانسان خطوات تتمعن ارادته الجزئية للحركة ، من حد الى حد بها . وان اوضاع الفلك متشابهة وما يفرض فيه منتهى حركة جزئية من النقط ليس هو باولى من نقطة اخرى لكنما تختلف حدود حركته بقياسه الى غيره كتريعه وتسديسه (٣) .

وقد بنى مذهب الدرود في كثير من تعاليمه على مذهب الفيض متخذين من مصطلحاته رمزا لائمتهم (٤) . هذا وقد نص الفزالي على ابطال فكرة العقل الاول ، لان الله عقل نفسه اما الاول

(١) تذهب الرواقية الى تقرير وحدة العالم الناتجة عن تأثير ما فوق القمر فيما تحته ، ويشمل هذا الاحداث الجزئية والعامية . وهذا لا يبعد عن فكر ابن كمونة هنا . راجع - د . نجيب بلدي : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ص ٩١ - ٩٢ .

(٢) اهتم اخوان الصفا ايضا بتوضيح العلاقة بين الانسان والكون كاشفين عن ثروة هائلة من العلاقات بينهما كما يبدو في رسالتهم « الانسان عالم صغير » وانظر شيدر : نظرية الانسان الكامل ص ٣٦ (٣) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٦ - ٣٣٨ . هذا وقد ذهب اخوان الصفا ، ايضا الى ان هناك تلازما بين وجود العالم وبين فيض الاله عليه - رسائل اخوان الصفا ٣ : ١١٨ ط . مصر ١٩٢٨ .

Htti : The origins of Draz PeoPle and religion

P. 35 Colombia , 1928.

فقد عقل الله وعقل نفسه : « ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره » (٤) .

وعد ابن تيمية ، اخوان الصفاء من الملحدين ، لاتباعهم القدماء في مسألة العقول هذه ذاهبا الى ان هذا امر ينكره الاسلام (٥) .

وفي الفكر الحديث نرى التجريبية قد اعتبرت مذاهب الفيض شاطحة في الاوهام (٦) .

(٤) تهافت الفلاسفة ص ١٤٦ ط ٣ .

(٥) ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص . ص ٥٨ ط ١ .

(٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص ١١١ وما بعدها .



مرکز تحقیقات و توسعه در علوم اسلامی

القسم الثاني
الطبيعية



مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

اهم المفاهيم الفلسفية

١ - الوجود والعدم :

يرى ابن كمونة أن الوجود لا يمكن تحديده ، لانه أولى التصور ، ولاشئ اعرف منه حتى يعرف به . وقد اخطأ من رام بيانه . فقولنا : حقيقة الوجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، فيه أخذ الشئ في تعريف نفسه ، فان الفاعل والمفعول يؤخذ في تعريفهما الوجود مع زيادة واستفادة .

ولايجوز أيضا تعريف الوجود بأنه هو الذى ينقسم الى حادث وقديم ، لانهما لايعرفان الا بالوجود مأخوذا مع سبق عدم ، او لا سبقه . ويجب أن يؤخذ في تعريفه الفاظ ترادفه مثل الذى وما . كما يقال : هو الذى هو كذا ، او هو ما ينقسم الى كذا .

وهناك الشيئية وهى اعم من الوجود باعتبار أن المعقول الذى يمتنع او يمكن لكنه معدوم ، هو شئ في العقل ، لان له صورة عقلية ، مع أنه ليس له وجود . ويصح هذا الاعتبار اذا خصص الوجود بما في الاعيان .

وباعتبار آخر فان الشيئية اعم من الوجود من وجه ، لانها تقال عليه وعلى الماهية المفروضة له . وقد تكون اخص منه من وجه من حيث ان الوجود يقال على الماهية المخصصة ، وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها ، لان لها وجودا ولو في الذهن .

وباعتبار ثالث نرى ان الوجود والشيئية لفظان متراد فان ، ينقسم معناه الى : عينى وذهنى . واذا اطلق الوجود يراد به العينى غالبا . والوجود في الاعيان هو نفس الكون في الاعيان والا تسلسل الى غير النهاية .

ولا يحمل الوجود على ما تحته حمل مواظاة ، بل حمل تشكيك ، فان وجود العلة اقوى من وجود المعلول واقدم ، وكذلك وجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض ، وهكذا .

ومن المؤكد ان مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والا ما استكنا الحزم بصدقة
على كل موجود من الموجودات ، ولا الحزم بانه متى كذب العدم على شىء ، صدق
الوجود عليه ، لاحتمال كذبهما معا .

ومن الواضح دون برهان ان تصور كون الوجود امر يديهي ، وكذلك كونه
مفهوما واحدا ، ومقولا بالتشكيك . وما ذكر في بيانه انما هو تنبيه لبرهان .

والوجود يوجد في النفس بوجود ، اذ هو كسائر المعاني المتصورة في الذهن
والذي في الاعيان منه هو موجود ما وليس تعين كل وجود بموضوعه فقط ، كتمين
الحمرة مثلا بموضوعها . لكن كل وجود يتخصص بما يجرى مجرى الفصل ، ثم
يقترن بالموضوع .

ومما يجب تقريره هنا ان الوجودات معان مجهولة الاسامي ، لكن يلزم
الجميع في الذهن الوجود العام ، ولو لم يكن الوجود من المحولات العقلية
والضرفية ، لكان اما مجرى الماهيات او غيرها . لكن الوجود اذا كان حاصل
فهو موجود .

فقد تبين ان الوجود والشيء من المعقولات الثواني المستندة الى المعقولات
الاولى ، وليس في الموجودات موجود هو وجود او شىء ، بل الموجود قد يكون
ملكاً او انساناً او غيرهما .

وينقسم الموجود الى ماهو موجود لذاته وبذاته ، وذلك هو الموجود الذي
لا يقوم بغيره ولا سبب له . وهو الواجب لذاته والى ما هو موجود لذاته ولا بذاته
وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجبه ، وهذا هو الجوهر ، والى ما هو
موجود وهو العرض . وقد ينقسم الى ماهو بالذات ، والى ما هو بالعرض .

والموجود بالذات ، هو كل ماله حصول في الاعيان مستقل : جوهر او عرضا
فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود محله ، فقد يوجد المحل بدون عرضا
بعينه ثم يوجد ذلك العرض فيه كجسم لم يكن اسود ثم صار كذلك .

والموجود بالعرض كالعدييات : مثل السكون والعجز . ويقال الشىء ما :
انه موجود في الكتابة او في اللفظ وهما مجازان ، من ان الكتابة غالبا ما تدل على
اللفظ واللفظ يدل على الوجود انذهنى الدال على الوجود العيني .

ومن الدلائل على الوجود الذهني تصور اتساع امتنعة الوجود كاجتماع
ضدين ، أو غير موجودة في الاعيان كالقمر المنخسف دائما ، والاسنان الكاتب
دائما وكجبل من باقوت . فاجتماع الضدين في الذهن ليس منمتعا ، وانما الممتنع
اجتماعهما في الخارج . فلا تضاد بين الحرارة الذهنية والبرودة الذهنية ، بل
التضاد بين حرارة وبرودة خارجيتين . ولا يلزم من حصول السخونة والبرودة
أن يكون الذهن متسخنا باردا ، لعدم قابليته لذلك ولغيره .

وللعدم تعدد وتميز في الذهن ، فان عدم العلة يوجب عدم المعلول ، وعدم
المعلول لا يوجب عدم العلة ، وكذا الشرط والمشروط . والمعدوم المطلق وهو الذي
لا صورة له في الذهن واثنارج ، لا يمكن الاخبار عنه . لكن نه صورة في العقل
وهو أيضا مقابل للوجود الذهني والخارجي جميعا .

ولا عناد بين عدم المطلق وبين الوجود في الذهن ، ولذا لا يلزم مما سبق
صدق المتقابلين على شيء واحد ، فالشيء يصدق اما عدم مطلق او لا عدم
مطلق . ومفهوم يتمثل في الذهن ، ويصير صورة شخصية يعرض لها وجود
ذهني مشخص .

واذا كان الوجود ثابتا في الذهن او غير ثابت فيه فاللاوجود قسم
الموجود من حيث انه معدوم : فليس للاهوية هوية ، والمسلوب عنه الوجود هو
الموصوف فقط .

ولا يعاد المعدوم بعينه مع جميع عوارضه المشخصة له : لان بين المعاد
والمستأنف وجوده فرقا لكن لا بد من هذا الفرق . ولا يشار الى المستأنف
اليه بهذا .

ولا يجوز إعادة المعدوم ، والا كان كل مستأنف معادا ، ولكان كل معدوم
موجود الهوية في حال عدمه . وان الشيء بعد عدمه نفى محض ، واعادته تكون
بوجود عينه الذي هو المبتدأ في الحقيقة . وليس استمرار الشيء وبقاؤه ، هو
وجودات متعاقبة ، بل هو وجود واحد في زمان واحد متصل (١) .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٦٠ - ٢٦٣ .

٢ - الماهية :

ويذهب ابن كيمونة الى أن لكل شيء حقيقة هو بها هو ، مغايرة لجميع ماعداها لازما أو مفارقا .

فالانسانية من حيث هي انسانية ، لا تدخل في مفهومات : الوجود والعدم والوحدة والكثرة ، والعموم والخصوص . فلو دخل الوجود الخارجى في مفهومها مثلا ، لما كانت الانسانية الموجودة في الذهن فقط انسانية ، ولو دخل العدم فيه لما كانت الانسانية الموجودة انسانية ، وكذا لو دخل فيه العموم لما كان زيد انسانا .

والانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فقط ، فلو ضم اليها الوجود صارت موجودة ، أو العدم - ذهنا - صارت معدومة .

وقس عليه حال الوحدة والكثرة ، والكلية والجزئية وغير ذلك ، حيث لا يصدق عليها احد هذه الاشياء الا بامر زائد عليها . وكونها انسانية فهو بذاتها فلا يصح ان يقال : السواد مثلا اسود ، بل سواد ، حيث ان السواد فيه ليس بامر زائد .

ويقال للماهية من حيث هي هي ، الماهية ، دون اشتراط شيء ، وللماهية المجردة عن اللواحق ، الماهية بشرط لاشيء . والانسانية موجودة بالاعتبار الاول ، في الاعيان ، لان هذا الانسان موجود ، والانسانية ذاتية مقومة لهذه الانسانية فتكون موجودة .

والانسان حسب الاعتبار الثانى ، وهو شرط لاشيء ، لا وجود لها في الاعيان ، ولا في الازهان ، فكل وجود ذهنى أو خارجى لاحق من اللواحق ، وقد فرضت مجردة عن الجميع ، غير ان المجردة عن اللواحق الخارجية وحدها الموجود في الذهن .

وليست الانسانية الخارجية واحدة بعينها موجودة في كثيرين ، والا لكان الواحد المعين في الحالة الواحدة تصدق عليه الاشياء المتضادة ، كالبياض والاسود والعالم والجاهل . واذا كانت انسانية زيد غير انسانية خالد فانهما يشتركان في مفهوم الانسانية .

والإنسانية لا تقتضى الوحدة ، لكن هذا لا يلزم منه الكثرة . وان للطبيعة التى فى الذهن هوية أيضا ، لأنها من جملة الموجودات ولها تخصص بأمر مثل : حصولها فى الذهن ، وعدم الإشارة إليها ، وعدم قبولها الانقسام الى غير ذلك . وهناك ما يطلق عليه « ما قبل الكثرة » وهو أن يتقدم الكل على بعض جزئياته الواقعة فى الاعيان ، كما لو تصورنا صورة ثم اوجدنا فى الخارج صوراً على مثالها .

كما أن هناك ما يسمى « ما بعد الكثرة » وهو أن يتأخر الكل عن الجزئيات كالصورة المستفادة من الجزئيات الخارجية ، فإذا رأينا زيدا حصل فى اذهاننا معنى الصورة الإنسانية ، مبرأة عن اللواحق . وإذا أبصرنا بعد ذلك خالدا والصورة باقية فى اذهاننا لم تقع منه صورة أخرى .

ولا يجوز تكثر الطبيعة الكلية فى الاعيان الا بتمييز ، فلا يكون مثلاً سوادان الا بسبب جسمين تكثرا بهما او بسبب حالين .

وفى هذا الباب ما يسمى « الاتمية والانقصية » (١) كالمقدار التام والمناقص اذ لا يزيد أحدهما على الآخر ، الا بنفس المقدارية ، فالمميز غير الشخص .

ويجوز امتياز كل واحد من الشيئين بصاحبه ، ولا يلزم منه دقة ، اذ كل واحد يمتاز بذات الآخر ، لا بامتياز ، فبنوة الابن موقوفة على ذات الاب ، وأبوه الاب موقوفة على ذات الابن ، وما يلزم هنا أى دور .

ولابد من وجود البسائط والا انعدمت المركبات ، ولا يمكن أن يكون كل واحد من أجزاء المركبة محتاجاً الى الآخر فى الحثية ، لانه دور ، ولا أن يكون كل واحد غنياً عن الآخر ، والا لما حصلت منهما ماهية مركبة .

وليس تقييد الكلى العقلى ، بالكلى العقلى موجبا للجزئية ، فان الانسان الكلى فى العقل اذا قيد بأنه ابن فلان ، الذى صناعته كذا ، وهو اسود طويل ، وغيرها من القيود ، فانه لا يحصل منها فى العقل الانسانى كلى متصف بتلك الصفات الكلية .

(١) نسبة الى افعال التفضيل : اتم ، وانقص .

وان وجود الانسان باعتبار الخارج ، متقدم على الحيوان ، الذى هو الجنس . لان الانسان اذا لم يوجد لم يعقل له شئ يعمه ويمع غيره ، مع أن وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع (١) .

٣ - الوحدة والكثرة :

يعرف ابن كونة الوحدة بأنها تعقل العقل لعدم انقسام الهوية ، وهى أيضا مفهوم زائد ذهنى لوجود له في الاعيان ، والا كانت شيئا واحدا من الاشياء فلها أيضا وحدة . ولا يقال وحدة واحدة ، ووحدات كثيرة .

ولاتكون الكثرة أيضا الا ذهنية ، ولكن يبدو أن العقل اذا جمع واحدا في الشرق الى واحد في الغرب لاحظ الاثنينية ، واذا علم جماعة كثيرة اخذ منهم ثلاثة او أربعة او خمسة ، بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع ، الى غير ذلك .

وان قيل الواحد على كثيرين ، كانت جهة وحدته غير جهة كثرته ، وقد تكون تلك الوحدة مقدمة لتلك الكثرة او لا تكون .

والشركة في الفصل هى الشركة في النوع ، لكن الاعتبار مختلف ، فان لم يقل الواحد على كثيرين ، فهو الوحدة ان لم يكن قابلا للقسمة ولم يكن له مفهوم وراء أنه غير منقسم . وان كان له مفهوم غيره ، فان كان له وضع ، فهو النقطة ، والا فهو الواحد المطلق .

وان قبل القسمة دون أن ينقسم بالفعل ، فهو الواحد بالاتصال ، وان انقسم كان مركبا حقيقيا ان لم تكن أجزاؤه متميزة بالتشخص ، والا فهو الواحد بالاجماع .

وقد تكون الوحدة طبيعية كالبدن الواحد ، او صناعية كالسرير الواحد او وضعية كالدرهم الواحد . ويطلق على الاتحاد في الجنس مجانسة ، وفي النوع مشاكلة ، وفي الكم مساواة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة ، وفي اتحاد وضع الاجزاء موازاة .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٦٤ - ٢٦٦ .

والواحد من كل وجه هو الحقيقي الذى لا ينقسم ، اما سواء فنان
الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك . والواحد بالشخص اولى بالوحدة من
الواحد بالنوع ، والذى يقابل الهو هو ، يسمى بالغيرية ، اما المثلان فبهما
المشاركان في حقيقة واحدة . فالانسان والفرس مختلفان مع ان جسميهما
متماثلان .

وقد يكون الواحد تاما ، وهو الذى لا امكان للزيادة فيه ، كخط الدائرة
وقد يكون ناقصا ، وهو الذى يمكن فيه ذلك كالخط المستقيم (١) .

٤ - الوجوب والامكان والامتناع :

من البديهي ان الانسان حيوان ، ويمكن ان يكون كاتبا ، ويمتنع ان يكون
حجرا . وهذا العلم حاصل لكل انسان عاقل ، حتى ولو لم يمارس شيئا من
العلوم اصلا تصورية او تصديقية ومن رام تعريف الوجوب والامكان فقد
اخطا ، كقول بعضهم : ان الممكن هو غير الضروري ، واذا فرض موجودا لم
يعرض منه محال .

والضرورى هو الذى لا يمكن ان يفرض معدوما ، اما الذى يفرض بخلاف
ما هو عليه فهو محال . فالمحال هو الضرورى العدم والذى لا يمكن ان
يوجد .

والامتنع هو الذى لا يمكن ان يكون ، وهو الذى يجب الا يكون . والواجب
هو الممتنع الا يكون ، او ليس بممكن الا يكون . والممكن هو الذى ليس بامتنع
ان يكون ، والا يكون والذى ليس بواجب ان يكون او لا يكون .

ويرى ابن كونة ان هذا كله دور ظاهر ، وكان الاولى ان يكون الوجوب
مقصورا على انه تأكد الوجود ، والوجود اعرف من العدم ، لان الوجود يعرف
بذاته ، ويعرف العدم بوجه ما بالوجود .

وكل من الوجوب والامكان والامتناع ، اذا نظر في وجوده او امكانه او
جوهريته او عرضيته ، لم يكن بذلك الاعتبار امكانا او وجوبا او امتناعا لشيء
بل هو عرض في محل هو العقل ويمكن في ذاته .

(١) الجديد في الحكمة - من اللوحة ٢٦٧ - ٢٦٨ .

وقد يكون الممكن ممكن الوجود في ذاته ، وقد يكون ممكن الوجود لشيء ويعرض الامكان للماهية اذا اخذت ، مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وعلتها وكل من الوجوب والامتناع مشترك بين ماهو بالذات ، وما هو بالغير وكل واجب بغيره ، او ممتنع بغيره ، فهو ممكن في ذاته . وكما يفتقر الممكن في وجوده الى السبب ، فكذلك هو مفتقر حالة بقائه الى السبب . الى غير هذا من التفصيلات التي ذكرها ابن كونة والتي نفضل تركها للكتاب نفسه (١) .

٥ - القدم والحدوث :

يذكر ابن كونة أن الحدوث في اصطلاح الجمهور هو : حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى . وان القدم ما يقابله وعليه فليس الزمان حادثا والا لكان وجوده مقارنا لعدمه . اما الخواص فهم يطلقون لفظة الحدوث قاصدين بها احتياج الشيء الى غيره ، سواء دامت حاجته ام لم تدم ، ويسمى هذا بالحدوث الذاتي .

والقدم المقابل له (٢) ، لا يصدق الا على واجب الوجود فقط ، وهو الذي يحقق الحدوث الذاتي .

وللتقدم والتأخر معان كثيرة : فقد يكونان بالزمان ، كالاب وابنه ، او بالذات كحركة اليد والمفتاح ، او بالطبع كالواحد والاثنين ، او بالمرتبة كالصف الاول والثاني ، او بالشرف كالمعلم والمتعلم .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٦٨ - ٢٦٩ .

(٢) بمراجعة الوصف بالقدم في القرآن لانجده مسندا الى الالهية بل الغريب انه ينسب الى شيء تافه « كالمرجون القديم » سورة يس او شيء مستقبح كالضلال سورة يوسف « تالله انك لفي ضلالك القديم » ، فاذا استشرنا القواميس اللغوية لم تسعفنا بالفكرة التي نادى بها الفلاسفة ونجد القرآن الكريم يستعمل في سياق قدم الاله المبارة الاشمل في قوله تعالى « هو الاول والآخر والظاهر والباطن » وهذا من الناحية المنطقية غير جائز قد ورد كذلك ليؤكد ان الالهية فوق المقاييس البشرية او الثقيلية وهذا اولي في مقام تنزيه الاله

وهناك فارق بين التقدم بالذات ، والتقدم بالطبع ، وهو أن الذي بالذات* يجب من التقدم وجود المتأخر ، والذي بالطبع يلزم من عدم التقدم عدم التأخر دون أن يلزم من وجوده ، كتقدم صورة الكرسي عليه . وما هو بالترتبة منه رتبة طبيعي ، وهو كل ترتيب في سلاسل حسب طياتها ، لا بحسب الأوضاع كالوصفات والصفات ، والعلل والمعلولات ، والاجناس والانواع . ومنه رتبة وضعى كالامام والمأموم .

ومن خاصية ما بالترتبة أن ينقلب متأخره متقدما ، بحسب أخذ الإخذ غير أن التقدم الحقيقي من هذا هو ما كان بالذات أو الطبع مع اشتراك كليهما في تقدم ذات شيء على ذات الآخر .

ومع شهرة التقدم الزماني فإنه راجع اليهما ، حيث أن التقدم والتأخر في الأب والأبن بالقصد الأول ، هو لزمانى الشخصين . وإما لذاتيهما فبالقصد الثانى .

وان تقدم الزمان على الزمان ليس بالزمان ، لانه لا يوجد زمان للزمان ، بل هو تقدم بالطبع .

ويرجع الرتبة الوضعى الى الزمانى ايضا ، وله مدخل فيه ، مثل : بلد كذا متقدم على بلد كذا ، أى : ان زمان الوصول الى ما أخذ متقدما قبل زمان الوصول الى ما أخذ متأخرا .

ويتعلق الرتبة الطبيعى بالزمان ، حيث انه اذا وقع الابتداء من أحد الطرفين فليس الابتداء مكانيا ، بل بحسب شروع زمانى . والذي بالشرف فمجازى ، فان الفضيلة لو لم تكن سببا لتقدمه في المجالس ، لما سمي متقدما فهو بالذات تقدم مكانى أو زمانى ، ويرجع المكان الى الزمان ، ويرجع الزمان الى التقدم بالطبع . فلا تقدم وتأخر بالحقيقة الا بالذات أو بالطبع .

وليس كل شيئين خاليتين من التقدم والتأخر الزمانيين هما معا في الزمان فان الاشياء آلتى وجودها غير زمانى ليس بينها تقدم وتأخر بالزمان ، مسع

الجديد في الحكمة

ان معيتها ليست زمانية ، وعليه فلا يصح وجود شيئين هما معا في المكان من جميع الوجوه ، مع جواز ذلك في الزمان .

فالتقدم والتأخر الحقيقيان ، هما اللذان يحسب استحقاق الوجود .
وان كل موجود عن غيره لا يستحق الوجود بحسب الخارج ، لو انفرد عن ذلك الغير فكونه قبل ان يكون له وجود قبله بالذات ، وهذا هو الحدوث الذاتي وهو اولى من الزمان .

وللحادث امكانان : احدهما الامكان المائل الى ما هيته ، والاخر الاستعداد التام ، وهو سابق عليه زمانيا ، فلا بد لكل حادث زمني من سبق حادث آخر كذلك ، ليكون كل سابق مقربا للعللة ، ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وحادث دون حادث ، والمادة هي المحل ، وعليه فكل حادث زمني مسبوق بمادة وحركة .

ويختلف الاستعداد السابق على الحوادث ، بالقرب والبعد فانه ليس استعداد العناصر ، لان يكون انسانا ، مثل استعداد النطفة كذلك .

ولا يكون للفاعل قدرة على الفعل ، ان لم تستعد المادة لقبول الشيء ، مثلما لا يكون له قدرة على ايجاد الحياة في الحجر ، لعدم صلاحيته لهذه الحياة .

والامكان لا يقتضي من حيث هو رجحان احد طرفي الممكن ، وليس فيه قرب وبعد ، ولا هو امر موجود في الخارج ، والاستعداد عكس هذا .

فالحدوث معنى مقبول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل الوجود ، والوجود المترتب عليه في العقل ، والمتصف به من الماهيات لا يكون موصوفا بالوجود وحده ، فلا يكون موجودا في الخارج بل في العقل .

وقد نبه ابن كونة على ان لفظة الحدوث في كتابه هذا يراد بها عند الاطلاق ، الحدوث الزماني لا الذاتي (١) .

٦ - العلة والمعلول :

يشرح ابن كونة معنى العلة والمعلول قائلا بان العلة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول ان كانت علة لوجوده ، او عدمه ان كانت علة لعدمه .

وقد تكون العلة تامة وهي مجموع ما يتوقف عليه الشيء ويجب بها وجوده ، والناقصة ما ليست كذلك .

والتامة تشمل الشرائط وزوال المانع ، فاذا لم يزل المانع يبقى الوجود ممكنا . وان كانت نسبته اليه امكانية ، دون ترجيح عليه ولا معلولية .

ومعنى دخول العدم في العلية ، ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع .

وتقدم العلة على معلولها هو تقدم ذاتي لازماني . فالمعلول حال بقائه ، لو كان معللا بعلة تامة ، كانت موجودة قبله ، بحيث تكون علة حال وجودها موجبة لوجوده بعد عدمها . ويلزم من هذا امور كلها باطلة .

ومما يبطل هنا ، اعطاء قوة العلة للمعلول في الزمان السابق فيبقى بها المعلول فيما بعده من الزمان ، حيث ان تلك القوة لها وجود ممكن ، فيفتقر الى مرجح .

وان الممكن الوجود لا يخرج وجوده عن امكانه الذاتي ، فلا يكون موجودا دون مرجح . وان توقف الترجيح على الزمان الثاني ، لم يكن المرجح الذي هو العلة التامة ، علة تامة ، والا كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الاول ، تخصيصا بلا مخصص .

ولو تقدمت العلة التامة على معلولها زمانا ، للزم حصول المرجح مع عدم الترجيح . على ان الفطرة السليمة تأبى ذلك ، فالبناء اما يبقى بعد وجود البناء لكون البناء علة لحركة الاجزاء بعضها الى بعض ، فانذى بئى هو تماسك الاجزاء ، وهو معلول العنصر لا للبناء . ولم يمدم هذا مع بقاء التماسك المذكور .

وقد يكون للشيء علة وجود ، وعلة أخرى للثبات ، وقد تكون علتها واحدة ، مثل : القالب المشكل للماء ، المتقى الشكل بنقائه معه .. فإذا عدمت علتنا الوجود والثبات فلا تصور للوجود .

وليس معنى تأثير العلة في المعلول أنها تعطيه وجودا ثانيا حال وجوده ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، إنما هو بوجود علته .

ولا يفترق الوجود المعلول الى علته ، من حيث هو موجود كيفما كان ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، إنما هو بوجود علته

ومن غير الجائز اجتماع علتين تامتين على معلول واحد بالشخص ، والا وجب بكل منهما ، وهذا يقتضى استثناءه عن الاخرى ، فلو وجب بهما معا لاستغنى عنهما معا .

وقد يجوز هذا في المعلول النوعي ، حيث يوجد بعض افراده بعلة ، وبعضها بعلة اخرى ، فالحرارة يعلل بعض اجزاؤها بالنار ، وبعضها بالحركة ، وبعضها بالشعاع .

وعلية عدم الممكن هي عدم علته التامة ، لانه لو كان عدمه لذاته ، لكان ممنوع الوجود ، لاممكنه ، فهو اذن لغيره . ولا يكون معلول الشيء علة له من الوجه الذى به كان معلولا له ، على جهة الدور ، سواء كان معلولا قريبا او بعيدا ، وذلك لتقدم العلة على المعلول بالوجود تقدما ذاتيا .

وان تسلسل العلل التامة الى غير النهاية محال ، وكذلك كل امور مترتبة موجودة معا بالزمان . وجميع المعلولات محتاجة الى غير معلولة ، والا لكانت من الجملة . وبذلك العلة تنقطع السلسلة وتنتهى . كذلك فانه لولا زيادة مراتب العلل بواحدة ، لارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين للعلية والمعلولية وهكذا يكون حكم جميع الاشياء التى هي موجودة كلها في زمان واحد ، ولها ترتيب طبيعى ، كالوصوفات والصفات .

ويتحدث ابن كمونة عن العلة الواحدة من حيث معلولاتها ومن حيث اثارها فيرى أن العلة الواحدة بالوحدة الحقيقية من جميع الوجوه ، لا يجوز أن

يصدر عنها أكثر من واحد ، لانه لو جاز صدور شيئين عنها لوجب اختلافهما بالحقيقة ، أو بالشدة والضعف أو بامر عرضي ، والا لم تنصور الاثنيية فيهما .

لكن البشر مع اختلاف الجهات فيهم لا تتكرر أفعالهم ، الا لتكثر ارادتهم واغراضهم ، وبإرادة واحدة واعتبا رواحد لا يحصل الا شيء واحد .

ولا مانع ان تصدر الاشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي ، اذا كان بعضها صادرا عنه بتوسط صدور بعض .

وان كل علة مركبة فمملولها أيضا مركب ، والا كان محالا . وكذلك لا يصح ان تتساوى العلة في وجودها مع المملول ، لان الترتيب الطبيعي يوجب وجود العلة أولا . والمملول في ذاته لا يجب له وجود ، وانما يجب له بالعلة .

وللعلة أنواع : فقد تكون العلة قريبة أو بعيدة ، وعامة أو خاصة ، وكلية أو جزئية ، وقد تكون بالذات أو بالعرض ، وبالقوة أو بالفعل .

ومن امثلة ذلك ان المعونة علة قريبة للحمى ، والاحتقان مع الامتلاء علة بعيدة لها ، وان الصانع للبيت علة عامة ، والبناء له علة خاصة وهي كلى وهذا البناء له جزئى الى غير ذلك .

ولا يمكن للفاعل ان يعطى الوجود الا بعد تشخيصه ، لانه لا يوجد الا وان يكون شخصا ، ولا يصدر عنه الوجود الا اذا كان موجودا .

واذا تادى السبب الى السبب دائما أو أكثريا ، فهو الغاية الذاتية ، واذا كان متساويا أو اقليا ، كانت الغاية اتفاقية . مثل من خرج الى السوق لشراء سلعة فقط فلقى غريمه ، فالشراء غاية ذاتية ، والظفر بالغريم اتفاقية .

وان الامور الاتفاقية كانت كذلك لدى من يجهل اسبابها . اما اذا فيست الى مسبب الاسباب ، والى الاسباب المكتنفة كلها ، فلا موجود بالاتفاق اليه .

والعلة الغائية في حقيقتها متمثلة في نفس الفاعل ، كتمثل فاعل البيت الاستئكان به ، وهى العلة . والواقع في الاعيان كالا ستئكان به في الخارج ،

فهو معلول الفعل لاعلته . وليس من شرط الغاية الروية ، فان الروية لا تجعل الفعل دائما به ، وان الغاية اللازمة للفعل هي بالضرورة لا بفعل فاعل . فالكاتب الماهر يتبلدوروى في كل حرف ، وكذلك الضارب بالعود .

وان غاية فعل الفاعل بالاختيار هي التي تسمى غرضا ، وهو اخص من الغاية المطلقة ، وكل من فعل لغرض فهو ناقص الذات . وان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه امر مطلوب بذاته مطلقا ، وعنده تنتهى الغايات لا محالة .

وقد يكون الفعل جزافا ان كان مبدؤه تشوقا تخيليا . مثل العبث باللحية وان كان مع مزاج فهو القصد الضروري ، كالتنفس ، وان كان تخيليا مع ملكة نفسانية داعية غير محوجة الى روية ، فهو العادة .

اما ان كان المبدأ شوقا تخيليا ، وروية ، وتادى الى الغاية ، فليس عبثا لكن لابد من شوق وتخيّل في هذه الامور كلها ، حتى العبث باللحية . وكذلك فان السامى والنائم يفعل فعلا ما ، ولا يخلو عن تخيل لذّة او زوال حالة مملولة . (١)

٧ - الجوهر والعرض :

الجوهر كما يحدده ابن كونة في كتابه هذا هو : ما قام بذاته ، والمرض ما عداه اما في اصطلاح الجمهور ، فالجوهر ما هية اذا وجدت في الاعيان ، كان وجودها لاني موضوع . والعرض ماهية ، وجودها في موضوع ، وهو المحل المستغنى في قوامه عما يحل فيه . فالكائن في محل ، هو الكائن في شيء ، لا كجزء منه شائعا فيه بالكلية مع عدم جواز مفارقتها له ، فالموضوع اذن اخص من المحل .

وتكون بعض الجواهر في محل ويسمى هذا الجوهر صورة ، ويسمى محله هيولى ومادة . فالصورة والعرض داخلان تحت الحال ، والموضوع والمادة داخلان تحت المحل .

والشيوخ والجامعة بالكلية ، وعدم جواز الانتقال في شرح الكائن في المحل ، هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه ، وليس كجزء

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٧١ - ٢٧٥

احترز به عن مثل كون الحيوانية في الانسان ، فهذه ليست بأجزاء عسلى
الحقيقة ، بل هى كالا جزاء .

ولا يتحقق الوجود الشخص للعرض الا بما يحل فيه ، ولذا لا يمكن
انتقاله عنه الى محل آخر ، ولا ان يوجد مفارقا له ، كيف كان .

وقيام العرض بالعرض جائز ، وهو كاستضاءة سطح الجسم ، وكون
البطء في الحركة .

وللجوهر هنا اقسام ، فهو اما واجب الوجود لذاته ، وهو الواجب
الوجود ، او لا يكون كذلك ، وهو الممكن الوجود .

وللعرض ايضا اقسام ، منها انه اما ان يتصور ثباته لذاته او لا يتصور
ثباته لذاته (١) .

وفي هذا الموضوع تفريعات كثيرة لم نر التطويل بذكرها ، لان معانيها
واردة في موضوعات اخرى .

٨ - اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية :

اولا : المقادير والاعداد :

يورد ابن كمونة اقسام المقادير الثلاثة : الخط والسطح والبعد التام
ويطلق عليها الجسم التعليمي ، فالخط لا يعتبر فيه العرض والعمق ، لكن
هو طول . والسطح طول وعرض ، دون عمق ، والبعد التام طول وعرض وعمق .
وكل من هذه المقادير قد يتبدل على جسم واحد ، مع ثبات الجسم على
حالة واحدة . فان قطعة من الشمع اذا شكلت باشكل مختلفة ، يزداد طولها
تارة ، وينقص اخرى ، وكذا عرضها وعمقها ، مع ان جسيمتها هى هى .

ويكون كل من الخط والسطح والعمق عرضا في الجسم ، ومجموعها
وهو البعد التام ، عرض ايضا ، فلا يتقوم جوهر بمجموع اعراض لا مقوم
له سواها . على انه لا وجود لشيء من هذه الامتدادات ، في الاعيان على

(١) المصدر السابق - من لوحة ٢٧٥ - ٢٧٧ .

استقلال . فالخط لو وجد عيبا كان ما يلاقى منه جهة السطح ، غير ما يلاقى الجهة الاخرى ، فينقسم في العرض . ولو وجد السطح عيبا ايضا كان الملاقى منه لجة الجسم غير الملاقى منه للجهة الاخرى . فينقسم في العمق والبعد التام ، ولو قام بنفسه دون مادة كان هو الخلاء الممتنع . ذلك اننا لو تخيلنا الثخن مثلا من غير التفات الى شيء من المواد ، كان ذلك بعدا تاما هو الجسم التعليمي . وقد يكون سطحا تعليميا اذا تخيلنا سطحه متناهيا دون الالتفات الى لون أو ضوء .

واما السطح والخط التعليميان فانهما يتحصلان على استقلال وعلى تخيل ومن الثابت ان المقدار عرض ، وان السطح ليس هو فناء الجسم فقط ، كما ان النقطة ليست من المقادير ، ولذا يتناهى بها الخط .

ويعتبر العدد كما منفصلا ، اذ ليس لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده وقد تكون هناك كميات متصلة في انفسها وتعرض لها الوحدة العددية .

والعدد من حيث هو عدد ، ليس له مشترك فيه ، ولا يمكن ان يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف .

وان اخذ للواحد من حيث هو واحد ، لم يكن يحصل من اجتماع امثاله الا العدد ، وان اخذ من حيث انه انسان او حجر مثلا لم يمكن اعتبار كونها كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها ، فكيفيتها المنفصلة ليس الا لعدديتها فقط .

والدليل على عرضية العدد ، انه متقدم بالوحدات التي هي اعراض ولا يكون مجموع الاعداد جوهر ا .

ومن الواضح ان الوحدة ، وان كانت مبدا العدد ومقومة له فليست بعدد ولا كم ، فان اقل العدد اثنان وهو الزوج الاول .

وان نسبة الوحدة الى العدد ليست كنسبة النقطة الى الخط ، لان الوحدة جزء العدد ، والنقطة نهاية الخط ، وليست بجزء منه ، والا لزم تركيب الخط من النقطة ، وهو معنى تركيب الجسم من الجواهر الافراد وهو ممتنع

ولكل نوع من انواع العدد وحدة ما ، يكون له باعتبارها لوازم وخواص مثل الزوجية والفردية والمنطقية وغيرها وهى ممتنعة الزوال .

وله ايضا اعتبار كثرة ، وهى نوعيته التى هو بها ما هو ، فليس العدد مما لا حقيقة له مطلقا ، فهو مما له حقيقة فى الاعتبار الذهنى وان لم يكن له حقيقة زائدة فى الوجود الخارجى .

ويتقوم كل نوع من انواع العدد ، بالوحدات التى تبلغ جملتها ذلك النوع ، وتكون كل وحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته . اما الاعداد التى فيه فهى غير مقومة له ، فليست العشرة مثلا ، متقومة بالخمسين . (١)

ثانيا : الزمان :

يشرح ابن كمونة معنى الزمان ، عن طريق تفرقة بين الانية والماهية ، فالزمان ، يمكن ادراكه بالذهن ، لكن بالرغم من ان انية الزمان ظاهرة ، فان ماهيته خفية .

وهو متصل فى ذاته ، لكنه غير قار الذات ، وهو سابق على الحادث المتصل اتصال المقادير ، وليس له مفهوم غير اتصال الانقضاء .

اما المتقدم والمتأخر فهما لاحقان للزمان ، ويلحقان غيره بسببه . ولا حاجة الى القول : اليوم متأخر عن امس ، فان نفس مفهوميهما مشتمل على معنى هذا التأخر ، بخلاف العدم والوجود . ولا يصح تصور المعية والقبلية والبعدية ، الا مع تصور الزمان ، لكنها لاؤخذ فى تعريفه .

ومثل هذه الحركة سريعة او بطيئة ، لان السرعة تقطع مسافة اطول فى زمان مساو او اقصر ، وتقطع مسافة مساوية فى زمان اقصر . والبطيئة بخلاف ذلك .

(١) الجديد فى الحكمة - من لوحة ٢٧٧ - ٢٧٩ . هذا وقد رتب الحكماء السابقون الاعداد ، لتكون مراتب الامور الطبيعية مطابقة لمراتب الامور الروحانية - التوحيدى : المقاييس ١٢٦ وفى معالجة الحروف لمعرفة الخصائص والطباع ، او معرفة الاسرار العروجية ارجع الى - البيوتى / شمس المعارف - المقدمة وقارن : د . جعفر من التراث الصوفى ١ : ٣٦٦ .

إذا أخذت القبلية والبعدية من حيث وقوعهما في زمان معين ، كان حكمهما حكم غيرهما ، في احوق قبلية وبعدية أخرى يعتبرهما الذهن به ولا يختصان بزمان دون زمان فيصح تعقلهما في جميع الازمنة . وقد يكون - قبل - ابعد - من قبل - وأقرب منه ، لان القبلية ذات مقدار وهو غير ثابت .

وعليه فان ماهية الزمان انه مقدار الحركة (١) لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

وكل انسان يعلم من تأخره لامر ، ان امرأاته ، وذلك الفاتت هو الزمان وقد يراد بالزمان ايضا انه اعتبار التقدم والتأخر والقبلية والبعدية في الامور الموجودة ، والمقدرة في الوهم .

والقبلية (٢) والبعدية معتبرتان بالنسبة الى الان الوهمي الدفعي وهو الزمان الذي خواليه وعليه فان الاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد ، والابعد قبل ، والمستقبل بخلاف ذلك .

وليس هناك للزمان مبدا زمانى ، والا كان له قبل لا يجتمع مع بعده ، وليس ذلك القبل نفس العدم ولا امرا ثابتا يجتمع معه ، فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال .

(١) لاحظ في فكرة الزمان ابرز سمات الفكر الارسطى في هذه النقطة وهى الربط بين الزمان والحركة انظر ارسطو الطبيعة ج ١ ص ٤١٣ وقارن مقدمة سنهليلر من ترجمة لطفى السيد ص ٢١ و ٢١٩ ونجد ابن سينا كذلك يرصد مفهوم الزمان في نطاق الحركة ايضا لانه يستنبطه من المقارنة بين الحركات المختلفة في المسافة الواحدة انظر الشفاء الفصل العاشر من المقالة الثانية عن الفن الاول في الطبيعات ص ٦٨ ، ٧٢ طبعة طهران .

(٢) في بعض الدوائر الصوفية يبالغ أحيانا بتصور قبلية - للقبل - اى يسبق زمان - على اقدم زمان متصور - ومته قول الحلاج الخاص بوجود الحقيقية المحمدية - قبل القبل - انظر الطوايس ص ١٢ .

وليس الزمان واجبا لذاته . وما فيه من - الان - كالنقطة في الخط - طرف موهوم بين الماضي والمستقبل ، وبه تنصل أجزاء الزمان بعضها ببعض ، ولا وجود لهذا الان الا في الذهن ، لانه ليس للزمان طرف .

وليس الان مقاما للزمان ، لكنه عرض حال فيه ، وهو حد مشترك بين ماضية ومستقبله ، وليس الماضي معدوما مطلقا ، بل هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدوم في الان . وليس السبب في التقدم والتأخر هو المسافة وحدها ، لكن للمسافة مدخل ما في ذلك .

وقد قسم الزمان الى اجزاء هي السنين والشهور والايام والساعات وغيرها ون اجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق ، فلا يتقدم جزء مفروض من الزمان على جزء اخر منه تقديما زمانيا ، بل تتقدم عليه بالطبع ، والسابق منهما شرط معد للاحق ، فالحركات هي سبب الحادثات ، والحركة حادثة وكل حادث له علة حدوث من الحركات فالحركة ، كذلك . فيقدم جزء من الحركة على جزء اخر طبيعي ، لا زمني . مع انه ليس بعض اجزائها اولى بالعلية من بعض بل يرجع ذلك لامر خارج من فاعل محرك وقابل هو اجزاء المسافة .

وكما تقدر الحركة بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة ، وكذلك تدل المسافة على الحركة والحركة على المسافة ، ويكفي في تحقق الزمان حركة واحدة وهي التي لا بداية لها ولا نهاية ، لتكون حافظة له ، وتقدر مسافة الحركات بمقدار الحركة الواحدة التي يقدر بها الزمان .

وكل ما هو علة للزمان تامه او ناقصة لا يكون في الزمان ولا معه ، الا في التوهم ، فالوهم هو الذي يقيس هذه الاشياء الى الزمانيات . ومن التجوز ان يقال ان السكون في الزمان او مقدر به ، فالجسم اذا قبل في الزمان ، فانما هو من جهة حركته .

وان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة اندراع الى المدروع . فكونه ليس مقدرا للحركة لا يكون امرا زائدا على الحركة في الاعيان ، لكنه زائد بحسب الاعتبار الذهني .

ومن المنوع هنا أن ينتسب الزمان الى شيء بأنه حاصل منه ، الا اذا كان ذلك الشيء من الاشياء التي فيها تقدم وتأخر وماضٍ ومستقبلٍ وابتداء وانتهاء ، وذلك هو الحركة . وتلك المعية ان وجدت بقياس ثابت الى ثابت فهي السرمند على انه لايتوهم امتداد في الدهر ولا في السرمند ، والا كان مقدار الحركة والزمن كمعلول للدهر ، والدهر كمعلول للسرمند ، فلولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ، ما وجدت الاجسام فضلا عن وجود حركاتها . وكذلك لولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان ، ما تحقق الزمان وعلى هذا فان دوام الوجود في الماضي هو الازل ، وفي المستقبل . . هو الابد ، والدوام والمطلق يشمل الدهر والسرمند . (١)

ثالثا : الكيفيات التي هي كمال جوهر :

يرى ابن كمونة ان الكيفيات المختصة بالكميات ، هي التي لا يتصور عروضها لشيء ما الا بواسطة كميته . وهي تشمل ايضا الاستقامة والانحناء ، والحلقة المركبة من لون وشكل .

وهناك ما يختص بالكمية المتصلة وهذه قد تكون شكلا وحده او مع غيره وذلك الغير اما مركب مع الشكل كالحلقة ، او غير مركب معه ، كالاستقامة وهناك ايضا ما يختص بالكميات المنفصلة ، وهو مثل الزوجية والفردية .

ومعنى الاستقامة في الخط هو كونه بحيث اذا فرض عليه نقط ، كانت على سمت واحد ، فلا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض .

وان استدارة السطح المستوي هي ان يحيط به خط مستدير ، يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه . اما كرية الجسم فهي ان يحيط به سطح مستدير يتأني ان يفرض في داخله نقطة تكون كل الخطوط المستقيمة الخارجة اليه منها متساوية .

ويمكن تصور الدائرة من توهما ثبات احد طرفي الخط المستقيم ، مع ادارة الطرف الاخر ، الى أن يعود الى وضعه الاول ، والنقطة الثانية هي مركز الدائرة . اما قطرها فهو الخط المار بالمركز من المحيط الى المحيط . .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٠ - ٢٨١ .

ويمكن تصور الكرة من توهـم ثبات قطر الدائرة ، مع ادارة نصفها ، الى ان يعود الى وضعه اولا .

اما قطر الدائرة فانه الخط الذى يمر بمركز الكرة من محيطها الى محيطها .

ويكون تصور المخروطية في الشكل يتوهم خط قائم في السمك ، خارج من مركز الدائرة ، غير مائل الى جانب من الجوانب .

واسطوانية الشكل تتصور من توهـم خطين قائمين في السمك ، احدهما خارج من الدائرة ، والاخر من محيطها ، مع الوصل بين كل واحد من طرفيها بخط مستقيم ، حتى يحدث سطح .

وليس الشكل هو نفس حد الجسم ، او حدوده ، بل هو هيئة تلزم الجسم المحدود ، من حيث هو محدود ، وهو حاصل في جميع ذلك المحدود .

على ان الكرة لو كانت في السطح لكانت اما تقعيرا بحسب ما يلى جانب التجويف ، او تقييبا بحسب ما يلى الامر الخارج . فالكرة جسم لا سطح ، والدائرة سطح لا خط .

وتحصل الزاوية كهيئة للمقدار من حيث هو ذو حد اكثر من واحد ينتهى عند حد مشترك .

والحلقة عبارة عن شكل من حيث انه في جسم طبيعى او صناعى ، مخصوصا بما يصح ابصاره ، فهى حالة تحصل من اجتماع اللون والشكل ، وعلى حسبها يوصف الشخص بالحسن والقبح .

ومن الكيفيات الاستعدادية ما هو تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة كالمرض واللين ، وتسمى اللاقوة .

ومنها تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالصلابة ، وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ، وهى القوة .

وقد تكون قوة الانفعال مقصورة التهيؤ نحو شىء واحد ، مثل قوة الفلك على قبول الحركة دون السكون . وربما كان التهيؤ نحو اشياء تزيد على واحد

كقوة الحيوان على الحركة والسكون . على انه قد يكون القابل قابلا للشيء ، دون حفظه كقوة قبول الماء للشكل . وقد يكون قابلا وحافظا معا ، مثل قبول الحجر له ، وإذا اشتد تأثير القوة اشتد امتناعها عن التأثير .
وقد تكون القوة بحيث اى شخص اتفق مصادفتها له ، تبقى بعده القوة . (١)

(١) الكيفيات المحسوسة :

يذهب ابن كمنونة الى انه لا اظهر من المحسوسات ، ولذا كانت غنية عن التعريف . وهى تنقسم على حسب انقسام الحواس التى يحس بها الى خمسة اقسام

الاول - الملموسات . وقد ذكر منها ابن كمنونة اثني عشر شيئا وهى :
الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واللطفة والكثافة ، واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة ، والتقل والخفة ولا نرى داعيا لذكر التفصيل فهو مذكور بالمخطوط .

والثانى - من الكيفيات المحسوسة هو المذوقات ، ولها بسائط تسعة هى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والدسومة والحلاوة والنفاهة .

والثالث - المشمومات . وليس لها أسماء مخصصة ، الا من جهة الموافقة والمخالفة ويختلف الامر هنا باختلاف احوال الذين يحسون بذلك .

والرابع - المسموعات ، وهى الاصوات والحروف ، وسبب حدوثها هو تموج الجسم السيل الرطب ، مثل الماء والهواء . وغير هذا من التفصيل .

والخامس - البصريات ، وهى الالوان والاضواء . وقد شرحها ابن كمنونة شرحا وافيا يكشف عن سعة اطلاعه وبصره بتراث عصره الذى كان بلا شك ضخما . (٢)

-
- (١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨١ - ٢٨٢ .
(٢) انظر الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٣ - ٢٨٥ .

(ب) الكيفيات غير المحسوسة

يرى ابن كميونة ان كل ما كان من الكيفيات غير المحسوسة ، غير راسخ يسمى - حالا - مثل غضب الحليم ، أما الراسخ فيسمى ملكة كصحة السلم وفيها صدور الفعل دون روبة مثل ملكة الصناعة ، فان الضارب بالطنبور لا يتروى في نقره .

وهناك ملكة العلم ، وذلك بان يحصر الانسان المعلومات ، ويكون مقتدرا على ذلك دون ترو ، ولا يكون هذا الابتهاج في النفس او العقل . والصحة معناها ان يصدر عن الانسان الافعال التي تصدر عن البدن بالاعتدال ، بغير تعب وقد يكون شيء واحد في اول حدوثه حالا ، ثم يصير ملكة ، ويشار الى هذا كله اشارة عقلية ويحتاج الادراك الى تعيين القدر المشترك منه بين الاجناس ويشترك التخيل والتوهم والتعقل في كونها ادراكا ، مع وجود فوارق .

وان الكيفيات التي ليست من شأنها ان تحس بالحواس الظاهرة كثيرة يتملر حصرها ، لكن اهمها الادراك .

وقد يكون بعض الادراك بالانطباع والبعض الاخر ليس بالانطباع ، ولولا هذا لكان علم البارئ بذاته وبالايشاء ، وعلمنا كذلك بالانطباع ، وهو باطل . ونحن تعلم بالبديهة ان العلم المتجدد تحصيل لا ازالة ، وان الزائل ان كان صورة ادراكية فهي حادثة لا محالة ، ضرورة ان النفس قد كانت في مبدأ فطرتها خالية من العلوم ، ثم حصلت لها .

على انه لا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صورة ادراكية واذا لم يكن الزائل صورة ادراكية ، ففي قوتنا ادراك ما لانهاية له كالأعداد ولا بد ان يكون الزائل عند ادراك كل واحد منها غير الزائل ، عند ادراك الاخر كيلا يتساوى حالنا عند ، الادراك وقبله فيكون ادراكنا لواحد منهما هو ادراك للآخر .

وعليه فانه وجب ان يكون فينا امور غير متناهية ، بحسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات ، وتكون موجودة معا . وينطبق هذا على جميع الامور التي يزوالها يكون ادراكنا ، كما لنا ادراكه ، فلا بد من وجودها فينا بجمليتها وهذه الامور لا بد وان تكون مترتبة فينا .

ومن هنا يتضح ان الادراك ليس هو مجرد اضافة بين المدرك والمدرک ،
فان الاضافة تستدعي وجود المضافين .

ومن المعلوم ان كل ما طابق شيئا على وجه ، لا يمكن ان يطابق ما يخالفه
فالعلم بان الشيء سيوجد غير العلم بوجوده اذا وجد ، فاذا كان الادراك
بغير تأكيد سمي : شعورا وان حصل وقوف على تمام المعنى قيل له : تصور .
فاذا بقي بحيث يمكن استرجاعه يسمى الحفظ ، ويسمى الطلب : التذكر .
والوجدان : الذكر .

وقد يكون معرفة اذا ادرك المدرك شيئا ، وانحفظ اثره في نفسه ، ثم
ادرك ثانيا وادرك معه انه هو الذي ادركه أولا . واذا تصور المعنى من لفظ
المخاطب ، فهو الفقه والفهم والافهام ، اما البيان فهو ايضال المعنى باللفظ الى
فهم السامع .

اما العلم فهو اعتقاد ان الشيء كذا ، وانه لا يمكن الا يكون كذا ، اذا
كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له ، وكان الشيء في نفسه كذلك .

اما العقل فهو اعتقاد بان الشيء كذا ، مع اعتقاد انه لا يمكن الا يكون
كذا طبعا ، بلا واسطة ، مثل اعتقاد المبادئ الاول للبراهين . والذهن هو القوة
المعدة للنفس لاكتساب الاراء ، والذكاء هو شدة القوة الذهنية .
وتنقسم الادراكات بحسب مراتبها ، في التجريد عن المادة الى اربعة
اقسام :

احساس وهو اخذ الصورة عن المادة ، ولكن مع اللوحة المادية ، ومع وقوع
نسبة بينها وبين المادة .

وتخيل وهو تبرئة الصورة المتنوعة عن المادة تبرئة اشد ، فان الخيال
ياخذها عن المادة ، بحيث لا يحتاج الى وجود المادة ، وتكون للصورة ثابتة اذا
بطلت المادة او غابت .

والتوهم هو نيل المعاني التي ليست هي في ذاتها بادية ، وان عرض لها
ان تكون في مادة ، كالخير والشر ، والوافق والمخالف فلو كانت مادية لمسا
عرضت الا للجسم .

وانوهم وان ادركها فانه لا يدركها الا مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود في المادة ويمشاركة الخيال فيها . كادراك الشاة عداوة الذئب وصداقة الولد .

والرابع هنا التعقل . وهو أخذ الصورة مبراة عن المادة . وعن جميع علاقتها بترئة من كل وجه . وقد يكون فعليا اذا تعقلنا صورة واوجدناها في الخارج . وقد يكون انفعاليا اذا اخذنا الصورة من الموجودات الخارجية .

ومن العلم ما هو تفصيلي وهو ان يعلم الانسان الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن البعض . وما هو اجمالي فهو كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سأل عنها . فانه يحضر الجواب في ذهنه . وليس ذلك بالقوة المعنفة . ولتعلق العلم بالبساط فانه يستحيل على الانقسام . والعلم بالمركات يتوقف على العلم بأجزائها البسيطة .

ومن الكيفيات هنا اللذة والال . فاللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والال هو الادراك والنيل ايضا ؛ وشر من حيث هو كذا . وقد يكون الشئ كمالا وخيرا باعتبار ؛ وغيرهما باعتبار آخر .

ومن الكيفيات ايضا : الحياة والارادة والقدرة . فالحياة هي كون الذات بحيث لا يمتنع عليها ان تعلم وتعقل . والارادة هي كون الفاعل عالما بفعله . اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه . مع كونه غير مغلوب ولا مستكره .

والقدرة هي كون الحي بحيث يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة .

والأخلاق من جملة الكيفيات . والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة . ومجموعها هو العدالة ولكل منها طرفا افراط وتفریط هما رذيلتان . . (١)

(١) يدل هذا دلالة صريحة على تبني ابن كمنونة لفكرة - الوسط

الارسطية . وقد لعبت هذه الفكرة دورا كبيرا في المحيط الاسلامي ووجدت لها سندا في بعض الايات القرآنية التي استنطاق انصار الفكرة ان يفسروها بالمعاني التي تشهد لفكرتهم . وذلك لا يمنع من ذكر ان هذه الفكرة كانت محل نقد من القدماء ومن الحديثين . الجديد في الحكمة

والصحة والمرض ايضا من قبيل ما هو غير محسوس من هذه الكيفيات فالصحة عبارة عن الكيفية التي بها يكون بدن الحي . بحيث تصدر عنه الافعال اللاتقة به سليمة . والمرض هو ما يقابلها .

ومن هذه الكيفيات ايضا : الفرح والغم والغضب والفرح والحزن والهم والنجل والعقد . وقد فصلها ابن كمونة فليرجع الى المخلوط نفسه (١١٠)

رابعا : الاضافة :

ان معرفة المضاف البسيط معرفة فطرية ، لا تحتاج الى تنبيه . والمركب فيه جزء من جنس اخر كالأب . فانه جوهر في نفسه لعنته الابوة . وكالكيف الموافق ، فهناك فرق بين ان يقال : كيف موافق لكيف ، وبين ان يقال موافقة الكيف . فقد اشير بالاول الى الكيف المركب ، مع اضافة هي الموافقة واشير بالثاني الى اضافة هي الموافقة المنحصصة بالكيفية وهي المشابهة الممتازة بذلك التخصيص عن المساواة ، والتي هي موافقة في الكمية .

على انه من غير الجائز رفع التخصص عن الموافقة في الكيفية ، بحيث تبقى ذات الموافقة ، ويقرن بها التخصص بالكمية او غيرها ، مع وجودها بعينها - فليس للاضافة جعل وتخصصها جعل اخر .

وبالتخصص بالموضوع تمايز كل اضافة عن اضافة اخرى . فلا يصح أخذ الاضافة المخصوصة عبارة عن المجموع من المفروض ولا حقه ، بحيث يكون نفس المفروض هو المميز لها بل المميز لها هو تخصصها به . وبالتحقق فان معنى ذلك التخصيص هو اضافتها اليه ، فميزر الاضافة اضافة اخرى ، ولولا انها من الاعتبارات الذهنية للزم من هذا محال . ولا تقتضى الاضافة الى متشخص تشخص الاضافة ، مثل : ابن زيد .

وهناك من المتضافين ما يتمكنا رأسا براس كالأخوة . فار كل واحد منهما أخ للآخر ، وليست أخوة واحدة هي قائمة بهما جميعا ، بل لكل واحد أخوة أخرى . وليست الابوة والبنوة كذا . لان احدهما أب للآخر . والآخر

(١٠) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٥ - ٢٩١ .

ليس أباه ، بل أبنا ولابد من انعكاس الطرفين بالتكافؤ في المضاف الحقيقي وكذلك المركب .

فإذا قيل : السكان سكان السفينة ، والراس راس الحيوان ، لا يصح : السفينة سفينة السكان ، والحيوان حيوان الراس ، لكن يتحقق التعادل إذا قيل الرأس لذي الراس . والسكان لذي السكان .
وقد تكون الإضافة بين امرين ذهنيين . فياخذهما الدهن حاضرين : فتحصل الإضافة بينهما في الدهن كالمقدم والمتأخر .

والإضافة امر زائد على مفهوم المضافين . وإن كان امرا اعتباريا . فلو كانت الأبوة مثل نفس الإنسانية ، أو نفس الشخص - الأب - لكان ذلك الشخص ما صح وجوده أصلا ألا وهو أب ، ولما صار أب بعد أن لم يكن . فالأبوة لا تعقل إلا مع البتة : والإنسانية والشخص الإنساني . تعقل دون القياس إلى بتة أو ابن .

وقد تعرض الإضافة أيضا للجوهر كالآب والابن ، وللكم الطويل والقصير . والقليل والكثير ، وللكيف الآخر والآخر ، ولإضافات أخرى كالأقرب والأبعد والأعلى والأسفل ، والأقدم والحدث . والأشد انحناء وانحنابا . والاعرج والاكسى وللحركة كالإقطع والاحرم . والأشد تسخينا وتبريدا .

ومن التضافات : التالي والتشافع والتماشي والتداخل والاتصال والاتصاف ، وأمور أخرى بعضها مفهوم مما سبق .

ومنه الابن والتمنى والوضع والجدة . وهكذا ما فصله ابن كمونة ١٠٠

خامسا : الحركة :

والحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة . وهي أيضا هيئة يمنع ثباتها لذاتها .

وهي أمر ممكن الحصول للجسم . فهي كمال أول لما بالقوة . وليس الكمال ههنا ما يلائم الشيء فإن الحركة قد تكون إلى غير ملائم ، بل ما يمكن للشيء كيف كان .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٩١ - ٢٩٢ :

وان كل عاقل ليميز بين كون الجسم سباحا : وبين كونه متحركا ولو لم يكن تمييز الحركة عما عداها معلوما له بالضرورة لما كان كذلك .
وتتعلق الحركة بسنة اشياء : ما منه وهو مبدؤها . وما اليه وهو منتهاها . وما هي فيه . والمحرك والمتحرك والزمان .
وتتعلق الحركة التي منها الزمان ليس كتعلق سائر الحركات : فانها واقعة فيه ومقدرة به . وقد ذهب ابن سينا الى ان كل حركة في زمان . وان اول الزمان من عند الله تعالى ^(١) وتتركب الحركة من اجزاء تتجزأ . والا لكانت السرعة والبطء ، تخلل السكّات . كما تنقسم الحركة الى ما تقتضيها قوة الجسم : او الى امر خارج عن الجسم وقواه .
وقد تنصور الحركة في الاين كالانتقال من مكان الى اخر ، وفي الوضع كحركة جرم دائر على مركز نفسه ، وفي الكم اما من مقدار الى مقدار اكثر منه . هو النمو . ان كان يوزود مادة . والتخلل ان كان بدون ذلك . واما السبي ما هو اصغر من ذلك : وهو الذبول ان كان بانقصال مادة . والتكاثف ان لم تكن وفي الكيف كتحرك الجسم من السواد الى البياض بالتدريج . وهذا يوافق ما ذهب اليه ارسطو من قبل حيث يرى ^(٢) ان الامور الطبيعية متحركة ^(٣) وقد تكون الحركة ايضا مستديرة ومستقيمة ومركبة منهما : كحركة العجلة . وكل منهما الى سرعة وبطيئة .
وهناك تفصيلات اخرى ندعها للمخطوط . حيث لا تتعلق بعرضنا ^(٤)
هنا

٩ - الاجسام الطبيعية :

اولا مقومات الجسم الطبيعي :

ان وجود الجسم الطبيعي معلوم من ناحية العسر . وقد يكون مركبا من اجسام مختلفة الطوائف . كبدن الانسان ، اولا كالهواء .

(١) ان سينا : الهداية ص ١٥٦ . ١٦٠ .

(٢) ارسطو : الطبيعة ١ : ٨ .

(٣) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٩٢ - ٢٩٦ .

وهو قابل للانقسام بالعقل أو القوة . والجسم الذى فرض ان اجزائه غير متناهية بالفعل . هى متناهية بالفعل .

وكل جسم يكون قابلا للانفصال . وذلك الانفصال ان أدى الى الانفراق فهو بالفك والقطع ، والا فهو بالوهم أو الفرض .

وكل جسم طبيعى . فلا بد وأن يكون مركبا من مادة وصورة لانه لا يخلو من اتصال في ذاته . وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا . فتكون قسوة قبوله حاصلة حال الاتصال .

وللجسم شئ غير الاتصال به ، يقوى على قبول الانفصال . وهو الذى يتصل تارة وينفصل أخرى ، وهو المادة والهيولى . فهو ثابت للجسم وان لم ينفصل بالفعل .

ولا توجد هيولى الجسم مجردة عن صورته . والا لزم المحال . وكذلك لا تخلو الهيولى من صور أخرى ، تختلف بها الاجسام أنواعا . كالصورة الارضية والهوائية والفلكية . وان كون الجسم بحيث يستحق أينما أو كيفا ، او غيرهما غير حصوله في ذلك الاين وعلى ذلك الكيف .

والجسم الذى يفرض اخر الاجسام له وضع وليس له مكان . ومن المحال وجود جسم غير متناه ، او اجسام مجموعها لا نهاية له . وان كان كل واحد منها متناهيا (١١) . وهكذا .

ثانيا : احوال العناصر باعتبار الانفراد :

قد يكون الجسم المتحرك حركة مستقيمة لطيفا وهو الذى لا يحجز ابصارنا عن ابصاره ، وآلى كثيف وهو الذى يحجز ابصارنا عن ابصار النور كلية والى معتد وهو الذى يحجز ذلك حيزا غير تام . والى حار خفيف وبارد ثقيل . واذا جاز انفصاله عن كلية نوعه كان قابلا للحرق . فان كان قبوله لهذا بسهولة فهو الزئبق . وبصموبة فهو اليابس .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٩٦ - ٣٠١ .

ولم تخل هذه الأجسام عن الكيفيتين الفعليتين وهما : الحرارة والبرودة .
وعن الكيفيتين الانفعاليتين وهما : الرطوبة واليبوسة .

ومن المتنوع اجتماع اربعة او ثلاثة من هذه الكيفيات في بسيط واحد منها
كما انه يجوز خلو هذه الاجسام عن الهيئات غير العامة لجميع الاجسام التى
عندنا : كاللون والطعم والرائحة . فليس للهواء لون او طعم او رائحة دون
مخالطة .

ولو كانت حركات العناصر الى اماكنها قسرية لما كان الاكبر من اجزائها
يتحرك الى مكان كليته أسرع مما يتحرك اليه الاصغر منهما ؛ لان فعل الناصر
في الاصغر أقوى من فعله في الاكبر . لكثرة الممانعة فيه . وهذه يستحيل بعضها
الى كيفية بعض ، وينقلب بعض اجزائها الى بعض .

وتستمد هذه الاجسام بمقابلة المضيء ان تقبل التسخين المبدأ المفيد له
كما تشتد حرارتها بشدة المقابلة ، ولذا كان حر الصيف اشد من غيره .

ومن المعلوم بالتجربة ان هذه العناصر تتخلخل بالحرارة ، وتتكاثف
حار ، لكن جموده ليس كجمود الارض فهو رطب بالقياس اليها .
وهذه العناصر الاربعة قد تكون خفيفة او ثقيلة وكل منهما اما مطلق
او غير مطلق .

فالغفيف المطلق هو الذي في طباعه التحرك الى غاية البعد الذي يمكن ان
تصل اليه هذه الاجسام . مما يلى جهة الماء هو النصار . والغفيف المطلق هو
الذي في طباعه التحرك الى تلك الجهة ولكن لا الى غايته . وهو الهواء . والثقيل
المطلق هو الذى في طباعه التحرك الى غاية البعد التى يمكن وصولها اليه من
السنل وهو الارض . والثقيل غير المطلق هو الذي في طباعه الحركة الى تلك
الجهة لا الى غايته ، وهو الماء .

(١) هذا يتفق مع رأى ابن سينا الذى ينص على ان العالم واحد . بالروح

من انه مركب من عناصر كثيرة - الهداية ص ١٦٩ .

وبسائط الاجسام في الكون^(١) اربعة :

الارضس ويلزمها من التقسيم الاول الكثافة . ومن الثاني البرودة
والثقل ومن الثالث اليبوسة .

والماء وفيه اقتصاد وبرودة مع ثقل ورطوبة .

والهواء وفيه لطافة وحرارة مع خفة ورطوبة .

والنار ويلزمها اللطافة والحرارة مع الخفة . وكلما كانت النار اقوى كان
تلونها اقل . فان كبير الحدادين اذا قويت النار فيه ، ذهب لونها . واذا صمدت
الاجسام الدخانية الى قرب الفلك احترقت . وكلما كثرت الاجزاء الارضية في
النار قوى لونها والا ضمعت ومالت الى الشفافية فثبت ان النار بسيطة شفافة
كالهواء .

والنار هي البالغة في الحرارة ، والارض يسبها اشد من بردها . اما
الماء فان برده اشد من رطوبته ، بل لو ترك وطبعه لجمد ان لم يسيله جسم
بالبرودة . والتخلخل يكون بتباعد اجزاء الجسم بمضها عن بعض ، مع انه يتخللها
اجسام ارق منها ، لاتكون مناسبة لها كل المناسبة ، او بزيادة مقدار الجسم دون
انضياف مادة . وقد فصل ابن كمونة القول في طبقات هذه العناصر فلا داعي
لإعادته هنا (١) .

ثالثا : حال العناصر عند امتزاجها وتركبها :

قد تجتمع هذه العناصر الاربعة او بعضها فتمتزج بكيفية متوسطة والفرق
بين المزاج ان الفساد ان الفساد يتبدل بالكلية ، والمزاج يتوسط المجتمعات .

وكلما صغرت اجزاء العناصر كان امتزاجها اتم . واذا تفاعلت فكل منها
يفعل بصورته وينفعل بمادته ، فالفعل والانفعال مختلفان مثل حركة الحجر الى
اسفل ، فان المتحرك مادته ، والمحرك صورته النوعية .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٠١ - ٣٠٤ .

وقد يكون هناك تركيب لا امتزاج . اذا لم ينشأ التفاعل بين المجتمعين الى حد التشابه في جميع الاجزاء . والمركب اعم من الممتزج . على انه اذا اجتمع الحار والبارد لم يبق كل واحد من الحرارة والبرودة مكسورا بالآخر . وان معنى اشتداد الكيفيات وضمها ان تبطل كيفية ويحدث اشد منها . او اضعف مسن بابها .

وقد تؤثر في الممتزج بنفس المزاج . كتبريد ما غلبت عليه البرودة وتسخين ما غلب عليه الحر . وسمى هذا التأثير « كيفية » . والالوان والظنوم والروائح والاشكال مما يتبع الامتزاج من الكيفيات .

وقد يكون الممتزج معتدلا حقيقيا اذا كانت مقادير القوى المتضادة متساوية فيه . والاخراج عن الاعتدال . على انه لا حد مشترك بين جميع السائط .

وقد يحصل امتزاج ثان من اجتماع الممتزجات . وقد يحدث ثالث وهكذا وليس تساوى الاجزاء وعدم تساويها شرطا في المزاج وقد تكون القوة في صغير المقدار اقوى من كبيره كما هو واضح من قوى الادوية .

وهناك كثرة من الانفعالات الحادثة بين الحار والبارد والرطب واليابس مثل : النضج والطبخ والاذابة والتلبد . ويرى ابن كمونة ان النسب المختلفة الواقعة في بسائط الممتزجات لاسبيل لنا الى حصرها (١) .

رابعا : الكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب :

هناك من العناصر ما يحدث فوق الارض . وهناك كذلك ما يحدث فيها . وما يحدث فوقها منه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة . او تحلل من الرطب بخارا . ومن اليابس دخانا . واذا صعد البخار فربما تطفئ وصار هواء . وربما بنغ الى الطبقة الباردة من الهواء فتكاثف واجتمع سحباً وتقاطر مطرا .

(١) الجديد في الحكمة ... لو ٣٠٤ - ٣٠٦ .

على انه قد يكون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد الشديد . وربما كان
البرد اقوى من هذا ، فجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات فنزل ثلجا ،
او جمده بعد تشكله فنزل بردا .

فان لم يبلغ الى تلك الطبقة صار ضبابا او ظلا او صقيعا . وهكذا من
الظواهر مثل الرياح والاعاصير والزوايع .

وان استضاء الجو للهباء (١) المبتوث في الهواء . وليست للهواء نفسه .
وهذه الهباءات لا تحرق الهواء لصغرها فينزل . والحر العظيم اذا صادف طينا
كثيرا لجزا عقده حجرا عظيما . فتخلط أجراؤه صلاية ورخاوة . وقد تتكون
الجبال من تراكم عمارات تجزأت في أزمنة متطاولة .
ولللجبال ايضا منافع كثيرة ، لان كثيرا من العيون والسحب والمعادن
تتكون فيها ، فانها لصلابتها لا تنفصل الابخرة عنها . بل تحتقن فيها .
فتصير سدا للعيون . وفي باطن الجبال من الندوات ما ليس في سائر الاراضي .
وهي بسبب ارتفاعها ابرد . فتبقى على ظواهرها من الانداء والثلوج . ونحتبس
فيها الابخرة المتصاعدة فلا تنفرد ولا تتحلل .

وسبب ارتفاع القدر المكشوف من الارض . هو ما يحصل في بعض جوانبها
من انجبال والتلال والافوار والوهاد . فالاسباب هنا لم يطلع عليها .

وتختلف المواضع المكونة من الارض في الحر والبرد والرطوبة واليبوسة
وغيرها . بسبب أوضاعها من السمانيات وعلى حسب مسامتة الشمس لها .
وقربها . وبعدا من مسامتة . وبأسباب اخرى غير منضبطة .

(١) الهباء / كلمة استعملت في الاصل لتدل على معنى التفاعاة والعقارة
وعدم الاهمية والتناهي في الصغر . كما تدل كذلك على العدم احيانا كما
في القرآن الكريم (الفرقان ٢٢) ثم استعملت لتؤدى معنى ترويسا
يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير المرئي الى المرئي بواسطة النور
انظر : بول كراوسى / جابر بن حيان ١٥٤/٢ هامش ٦ . وقارن
الاستاذ د . جعفر / من التراث الصوفى ج ١ ص ٢٧٦ .

والحركة. التى تعرض لجزء من الارض وهى الزلزلة ، تسببه ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه . فقد يتولد تحت الارض ريح او بخار او دخان ، ويكون وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها ، وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض . تحرك في ذاته وحركها وقد يشق الارض بقوته . وقد تنفصل عنه نار مخيفة او اصوات هائلة . وقد يكون تحت الارض ثقب واسعة ، فتتهد وينهد ما يقابلها من الجبال والبلاد .

واذا حدثت الزلزلة في موضع فربما هدت قمة جبل . فتحدث من سقوطه الزلزلة في جهة اخرى . (١) .

ومن النار حدوث الزلزلة في الصيف ، وقد تكون الكسور من اسبابها ، لفقدان الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة .

واذا لم يكن للابخرة والادوية مدد حدثت منها العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة . وازيل عن وجهها ثقل التراب . صادفت منفذا . واندفعت اليه . فان كان لها مدد حدثت منها القنوت الجارية . على انه قد يكون سبب العيون والقنوت ما يسيل من الثلوج والامطار .

ويرى ابن كونة ان ما ذكره هنا او ذكره غيره من الباحثين ليس هو السبب الوحيد لحدوث هذه الظواهر فربما كشف البحث عن اسباب اخرى . مما يدل على انه يؤمن بنسبية المعرفة . (٢) .

خامسا : ما يتكون بتركيب من العناصر :

من العناصر ما هو مركب معدنى ، وهو الذى لا نمو فيه ولا تزايد وعكسه المركب النباتى والحيوانى . ولا يستبعد ابن كونة ان يكون لكل متكون من الاجسام شعور ما . فقد شوهد بعض اناث من النخل يتحرك الى جهة بعض

(١) لعل فيما اورده ابن كونة هنا من الاراء العلمية بقصد التجربة والاختبارات واننا نهيب بالمتخصصين في فروع الجيولوجيا والجغرافيا والفلك ان يفحصوا مثل هذه الاراء المضمنة في تراثنا بدلا من البحث عن حلول خارج هذا التراث .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٠٦ - ٣٠٨ .

الذكور منها ، دون بعض في حالة تكون الريح فيها الى خلاف تلك الجهة . وكذلك ميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء في النهر . وانحرافها في سمودها عن الجدار المجاور لها . فقد يدل هذا على ان للتخيل شعورا وادراكا . وان كان الجزم بذلك مستحيلا في المبدأ القريب .

وكل من المعادن والنبات والحيوان جنس لانواع لا تنحصر نت بعضها فوق بعض . ويشتمل كل نوع منها على اصناف . وكل صنف على أشخاص . لا سبيل الى حصرها .

والخراج المعد لكل جنس منها له الغرض بين حدين . ويشتمل هذا الغرض على أمزجة نوعية . وكذلك كل نوعي على أمزجة صنفية . والصنفي على شخصية . ولكل من المواليد الثلاثة صورة نوعية مقومة . هي كما له الاول منها تنبعث كيميائاته المسوسة وغيرها من كمالاته الثواني .

وتكون المعادن هو من امتزاج الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن الجبال والارضين . امتزاجا متنوعا . حسب اختلاف الامكنة وفصول السنة والمواد .

ففي بعض الاراضي قوى مولدة لمعادن مخصوصة . ولهذا لا تتولد تلك في أي بقعة اتفقت . واحوال أخرى لم يصل اليها الانسان بعد .

وقد يغلب البخار على الدخان ، فيعتقد ان صافيين انعقادا تاما . فيكون من ذلك جواهر غير متطرقة عسرة الذوب او منتنة كالبلور والياقوت .

ويحصل الكبريت من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما . حتى حصل فيه ذهنية .

والزئبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما . لا يتفصل

عنه . وغيرها ذلك . وسبب بياض الزئبق هو صفاء مائيته . ويحدث من امتزاج البخار والدخان باعتدال . اجساد متطرقة صسابة على النار مثل . الذهب . والفضة والنحاس والحديد والرصاص الابيض والاسرب والخراسيني . ومنها ما لا يقبل الذوب بسهولة كالرصاص . وما يقبله بالجملة كالحديد . ونمل هذه السبعة مركبة من الزئبق والكبريت . واذا غلب الدخان على البخار تولدت جواهر غير متطرقة ولا ذائبة بالنار وحدها مثل التوشادر والملح .

ومن الجواهر المعدنية ما هو متطرق مثل الاجسام السبعة . وما هو غير متطرق : لشدة صلابتها كالبلور والياقوت ، او لغاية لينها كالتزيق . والتي هي في غاية الصلابة قد تنحل بالماء مثل الملح والنوشار . وقد لا تنحل بـسه مثل الكبريت والزرنيخ . وبزى ابن كمونة ان اكثر هذه الاحكام خاضع للحدس والتجربة .

وتكون النبات من امتزاج العناصر اتم من الامتزاج اواقع في المعدنيات وابتعد عن التضاد : فلهذا يستعد لقبول صورة اشرف من صورها . حتى يحصل فيه من الاثار ما لا يحصل فيها . كالغذية والنمو والتوليد . والغذية لحفظه والنمو لتكثيفه والتوليد لبقاء نوعه بحصول امثاله .

وينقسم النبات الى اقسام متنوعة : وفيه الات تجرى مجرى الات الحيوان كالعروق لتأدية الغذاء . وكالفشور الجارية مجرى الجند . وكالشوك الجارى مجرى القرون . واصله الذى في الارض يجرى مجرى الراس . ولهذا تبطل قواه اذا قطع - وله تأثيرات كثيرة في بدن الانسان ليس هذا محل ذكرها . لان كتب الطب وافية به .

وتكون الحيوان هو من مزاج اقرب الى الاعتدال . واتم من الامرجسة النباتية . ولذا استعد لقبول كمال هو اكمل من الكمال الثانى . ولاجله ظهرت عنه افعال القوى النباتية وزيادة افعال قوى اخرى كالحركة الإرادية والإدراكات التى لا توجد في النبات .

وينقسم الحيوان الى ناطق واعجم . والناطق ما يتحقق له ادراك كلى كالانسان . والاعجم ما لا يتحقق له ذلك وان جاز له كونه في نفس الامر . لكن لم يتحقق هذا تماما .

ولم نشاهد من الناطق الا نوع الانسان . لكن سمعنا بانواع اخرى كالجبن وغيرهم . والحيوانات المعجماء كثيرة الانواع تفوت الاحصاء . وتحت الانواع اصناف وتحتها اشخاص . وكله دليل على حكمة البارى القدير سبحانه (١) .

سادسا : اثبات المحدد للجهات :

دل وجود الاجسام السفلية المتحركة حركة مستقيمة . من حيث مسافة حركتها على ثبوت جيتين محدودتين مختلفتين بالطبع . ومن الممتنع ان يكون خلاء فقط ، او ابعاد مفروضة ، او جسم واحد فقط غير متناه . والا لما أمكن ان يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة . فلا يوجد فوق واسفل ويمين ويسار ، وخلف وقدام .

كذلك لا يمكن ذهاب الجهة الى غير النهاية لان كل جهة موجودة . فاليها اشارة ، ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى .

ولا تخلو ذاتها ان تكون متجزئة . فيلاولن الابد من جزاؤها عن المشير هو الجهة ، فلا تكون الجهة بكليتها جهة ، بل بعضها هو الجهة . ويلزم ان يكون لها امتداد في جهة فلا تكون نفسها جهة . ويكون لها وضع لا محالة ان كانت غير متجزئة . والا لم يكن اليها اشارة .

وكذلك فان كل ماله وضع ، وهو غير منقسم ، انما هو حد وغاية لا يكون ما وراء منه .

فما لا يتناهى لا حد فيه بالطبع . والنهايات محدودة بأطراف وكل حد يفرض فيه فلا يخالف الاخر الا بالعدد : لان جميع الحدود والاطراف المفروضة فيه هي في طبيعة واحدة ، فليس بعضها بالفوقية وبعضها بالسفلية اولى من العكس .

ولا يجوز فرض الجهات المتقابلة في جسم واحد متناه على انها مسطحة او في عمق . لان سطحه ان كان كرويا لم يكن ما يفرض فيه مختلفا بالنوع . واما ان كان مضلعا فليس ذلك بطبيعي له . فان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة . وان كانت الاجسام كثيرة . فان اتفق نوعها لم يحصل بسببها الجهات التضادة ، وان اختلف نوعها وجب ان يكون على عدد الجهات بعددها . ولا يجوز اقتصار ذلك على اختلاف الطبقتين دون اختلاف الوضعين . فلو لم يعرف اختلاف الوضع . لكان التضاد واقعا بين الجهتين .

ومتى كان الجسم المحدد محيطا كفى لتحديد الجهتين . وان الاحاطة

تثبت المركز بعدا وقربا ، دون حاجة الى جسم آخر . فالتحديد انما يكون بجسم مستدير ، او اجسام مستديرة لان المحدد يجب ان يكون جسما طبيعيا . ولا يجوز ان تكون الجهة جسما ، لانه لا شيء منها يقابل للتجربة وكل جسم قابل لها ، فلا شيء من الجهة بجسم .

وتشتمل كل جهة على ماخذين ضرورة . ولا يجوز ان يكون الجسم المحدد لها متركبا من اجزاء مختلفة ، لوجوب اختلاف تلك الاجزاء في الجهات . فالمحدد يكون بسيطا في نفسه . ويكون مشكلا هو الكرة . اذ هو الطبيعي لكل جسم بسيط . ولا يخلو تغير الشكل من حركة مكانية من جهة الى جهة ، فتكون الجهة قبل محددها ، وهكذا (١) .

سابعها : الافلاك والكواكب :

يرى ابن كيمونة ان كل ما يتحرك من الاجرام السماوية ، فيه ميل مستدير لاستحالة وجود الحركة به دون الميل . وكذلك فثناه غير قاسر ، والا لكانت الحركات على موافقة القاسر . فيلزم ان تستوي في السرعة والبطء . وهذا خلاف الواقع . وكذلك فان حركاتها ليست طبيعية ، لان اى حركة مستديرة لا تكون بالطبيعة ، فهي بالارادة .

واذا كان في بسائط هذا ميل مستدير بالطبع . امتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم كذلك . فالطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين . فلا تقتضى توجها الى شيء ، باحد الميادين . وصرفا عنه بالآخر .

على انه لا يكون الحكم في ذلك مثل الحكم باقتضاء الطبيعة الحركة والسكون فانها انما اقتضت استدعاء المكان الطبيعي لاغير . وهي تعبد الجسم اليه بالحركة ان خرج عنه بالقسر . وقد يكون اقتضاؤها في حالتي الحركة والسكون واحدا اذا كان فيه حفظه بالسكون . وليس كذلك اقتضاء الميادين المذكورين .

على ان اقتضاء الحركة المستديرة انما هو مفاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، وفي الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة . وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة . ولذلك أسندت احدى الحركتين الى الطبيعة دون الاخرى .

والبسيط يلزم منه الا يتدخل ولا يتكاثف . والا يكون ثقيلا ولا خفيفا ولا حارا ولا باردا . ولا رطبا ولا يابسا . ولا قابلا للكون والفساد .

ونجد سبعة كواكب سيارة في الكواكب المشاهدة في السماء . لا تثبت نسبة أو ضاع بعضها من بعض مع حفظ هذه النسبة .

وهناك سبعة متميزة وهي : القمر وعطارد والشمس والزهرة والمريخ والمشتري وزحل . والباقية هي النوابت . وهي كثيرة لا تحصى . ومن الجائز ان تكون منها المجرة . فهي كواكب متقاربة الوضع .

وكل واحد من المتميزة يسامت النوابت . ويتحرك منها نحو المشرق من المغرب كل ليلة دورة واحدة . وهو دال على وجود فلك محيط بكلها يحركها تلك الحركة .

وليسست الكواكب كلها مركوزة في فلك واحد يتحرك بحركته الى المغرب ويحركها الفلك المحيط به الى المشرق . وهو دليل على عدم تساوي حركاتها سرعة وبطءا . والفلك المدير للكل تسمى منطقته معدل النهار . ومحوره العالم . وقطباه قطبي العالم .

واذا كانت الشمس فيما بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي . كان الزمان ربيعا . واذا كانت في الربع الذي يليه شمالا كان الزمان صيفا . واذا كان في الربع الثالث كان خريفا . والرابع كان شتاء .

ومن الكواكب ما هو أبدي الظهور . ومنها ما هو أبدي الخفاء . ويكسبون النهار أطول من الليل اذا كانت الشمس هناك في البروج الشمالية . وأقصر اذا كانت في الجنوبية وقد أورد ابن كمونة بعض الشرح لاحوال الافلاك والكواكب . لانه رأى حالة القارى . الى علم الهيئة . استكمالا لهذه المعرفة الفلكية . لانه علم نفيس دال على عظمة المبدع جل وعلا . (١) وهذا يدل على ربط المعرفة العلمية بالخلفية الدينية وذلك لان هذه العلوم انما كانت تتعلم من أجل نفعها العاجل وتفعها الاجل المتعلق بالعقيدة .

(١) الحديد في الحكمة - لوحة ٣١٤ - ٣١٧ .

هذا ويتفق ابن كمونة هنا مع فكرة أرسطو من قبل الذي رأى أن الكواكب حية . وأن الشوق هو الذي يحركها الى محاكاة الفاعلية الازلية لله (١) . وكذلك يؤكد أفلوطين ان الكواكب حية ولها تأثيرات فينا . لكنه ينعي عنها الذاكرة . لانها لا تفيدنا . ويثبت لها حاستي السمع والبصر (٢) .

وقد اعترف اليهود بالكواكب على أنها حكام . مستبدين الى سحر التكوين الذي أشار الى أن الله وضع أنوار السماء . لتحكم الارض (٣) . وقد دان بها الصائبة اليونانيون وقد تذرعوا - خطأ - فيما ينسب اليهم بورودر اسم فرقتهم في القرآن ضمن الطرق التي يجب أن تترك وشانها مع عبارتها . ولولا ذلك . لأصر الخليفة المأمون على أسلامهم أو قتالهم وقتلهم .

وقد شدد كل من الفزالي وابن تيمية الهجوم على القائلين بفكرة تأثير النجوم والكواكب وتديرها الكون (٤) .



-
- (١) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٩
 (٢) أفلوطين : التسعة الرابعة ص ٣٤٩ - ٣٥٦ .
 (٣) أوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ص ٦ . وذهب النصيرية أيضا الى أن الكواكب ملائكة . راجع - الباكورة السلطانية ص ٩
 (٤) الفزالي : احياء علوم الدين - ربع العبادات ص ٥٠ - ٥١ ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ص ٢٠٨ .

القسم الثالث

﴿ الانسيان ﴾



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه علوم اسلامی

تمهيد في معنى الانسان :

يراد بكلمة انسان الذكر والانثى على السواء ، وتطلق على افراد الجنس البشري . ومن اساليب القرآن الكريم انه يقرر هذه اللفظة بالشر والدم . مثل « قتل الانسان ما اكفره » ومثل « وكان الانسان عجولا » .

والفرق بين الانسان والرجل عند علماء الشريعة ، أن الانسان جنس ، والرجل نوع ، كالمرأة . أما عند المناطقة فإن الانسان نوع ، والحيوان جنس . وعلى أي حال فإن بنية الانسان قريبة من بنية الثدييات المألوية ، ووظائفه العضوية شبيهة بوظائفها .

وسما يميز الانسان عن الحيوان ، انتصاب قامته ، وقدرته على الكلام الى غير هذا . كما ان له من حيث هو كائن حي عدة وظائف ، كالتغذية والاحساس والحركة والتوليد . ومن وظائف التغذية : التنفس ، ودوران الدم ، والهضم والتنميط .

والانسان في رأي الفلاسفة هو الحيوان الناطق ، فالحيوان جنسه ، والناطق فصله . فليس الانسان انسانا بأنه حيوان ، أو بأنه مائت ، أو أي اعتبار آخر . بل بأنه مع حيوانيته ناطق . وقد اتفق رأى ابن سينا والغارابي على ان الانسان ينقسم الى سر والى علن . فالعلن هو الجسم المحسوس ، والسر هو قوى روحه .

ويرى الفلاسفة الا لهيون ، أن الانسان هو المعنى القائم بهذا البدن . دون أن يكون للبدن مدخل في مسماه . وليس الميثار اليه بأننا هذا الهيكل المخصوص . بل الانسانية المقومة لهذا الهيكل . فالانسان اذن شئى مغاير لجملة أجزاء الجسم .

وينظر جمهور المتكلمين الى الانسان على أنه عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة . والحق ان الانسان مؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة . ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة . كالانفعال والاحساس والادراك مما سينضح من خلال هذه الدراسة ان شاء الله تعالى . ولما كان تقويم الانسان إنما يتم بجانبه السرى وهو النفس فقد بدأنا بعرض وجهة نظر ابن كمنونة فيها .



مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

أولا - النفس

١ - اثبات وجودها :

يرى ابن كمونة أن النفس جوهر . ليس بجسم ولا جزئ . ولا حال فيه .
ويتعلق بالجسم من جهة التدبير له . والتصرف فيه . والاستكمال به وهذا يتفق
مع نظر سقراط ، حيث يرى أن النفس ذات روحية قائمة بذاتها ، وأنها هي جوهر
الإنسان الحقيقي (١) . وعلى هذا فإن ابن كمونة يؤمن بوجود اثنيينية في الإنسان
هي الجسد والنفس . فلم يخص في الخلاف الذي دار في ذلك الوقت بين المسلمين
حول الإنسان . وهل هو النفس أو الجسد أو هما معا (٢) .

ويمكن اثبات وجود النفس بما نراه صادرا عن الإنسان . من الإدراك
والتحريك فانه لو كان لجسميته لكان كل ما له الجسمية متحركا بالارادة .
ومدركا مثل تحركه وإدراكه . فكانت العناصر والجملادات كذلك . وهو عيب
خلاف الوجدان الانساني . أى على خلاف ما يجده الإنسان في الواقع .

ولو كان هذا الإدراك راجعا لمزاج البدن . لم يشعر الإنسان بانانيته شعورا
ستمر ، مع تبدل جملة بدنه . فيتعق أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة ، أو
أكثر .

وان المزاج كيفية واحدة . لا يصدر عنها أفاعيل مختلفة . وليست أنانية
الإنسان كذلك . والمزاج يمانع الإنسان كثيرا . حال حركته في جهة حركته .
مثل الصاعد الى موضع عال . فإن مزاج بدنه . تقتضى حركته أسفل . نغلبة
المنصرين الثقيلين فيه .

وربما مانع في نفس الحركة كالماعى على الارض . لاقتضاء مراحه الكون
كالاشئ

(١) المرحوم د . محمود قاسم : في النفس والعقل ص ٢٣ ط ٤ .

(٢) الاشعري : مقالات المسلمين ١ : ١٢٥ .

عليها فلو كان مزاجه هو المدرك لما تحرك الا لشيء اسفل . وكذلك لو كان المدرك منه هو مزاجه لما أدرك باللمس ما يشبهه . حيث انه لا يفعل عنه .

ومن ضرورة الإدراك وجود الانفعال . ولما يضافه . لاستعداداته عند لقائه ضده فلا يبقى معه موجودا . فكيف يلمس به مع أنه معدوم . والمزاج المعدوم لا يمكن أن يعيد نفسه أو مثله . وليست النفس هي مجموع العناصر في بدن الانسان . أو مجموع أعضائه . والا لما بقى شاعرا بذاته . مع فقدان عضو منه .

ونحن نلاحظ من أنفسنا أننا لو كنا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا . من غير أن نستعمل حواسنا في شيء منا وفي غيرنا . وحصلنا أيضا لحظة ما في هواء . نشعر بها وأعضاؤنا متفرجة . لئلا تتلامس . لغفلنا في مثل هذه الحالة عن كل شيء سوى انيتنا . فالاجسام والاعراض لا تدخل لنا في ذاتنا . التي عقلناها دون تلك الامور . وهذا شبهه ببرهان الرجل الطائر لدى ابن سينا (١) .

وعليه فان الذات التي لم تغفل عنها . هي غير اعضائها الظاهرة والباطنة . وهي أيضا غير جميع الاجسام والحواس والقوى والاعراض الخارجة عنا . فمتى عقل الانسان ذاته في حال من الاحوال . مع غفلته عن هذه الاشياء . كفاء علما بان ذاته مقابلة لها . وهذا يشبه برهان الرجل الطائر لدى ابن سينا .

ويرى ابن كميونة انه من الممكن أن يشير الانسان الى ذاته باننا . والى كل جرم وعرضية فيه من بدنه وغيره . بأنه هو مثبت وجود شيء يصدق عليهما قيل من تعريف النفس الوجودية . فاذا ثبت انه جوهر النفس المعرفة . فيثبت بذلك وجودها .

والدليل على جوهرية النفس اننا ليست بجسم (٢) ولا عرض . فهي لا تقبل الانقسام . وهي تتصرف في البدن بذاتها لا بعرض . وتنسب اليها الدواعي من

(١) المرحوم د . قاسم : في النفس والعقل ص ١٠٥ . طعة ١٩٦٩ مكتبة الانجلو المصرية .

(٢) هذا لا يختلف عن قول ابن سينا في الهداية ص ٢٢٠ عن النفس : هذه القوة لجوهر ليس بجسم ولا منطبق في جسم البتة

القدرة والارادة . وكذلك فانها محل الصور العقلية . وتدرك الكليات المنطقية على كل واحد من الجزئيات مثل ادراك الحيوانية المطلقة المشتركة بين البقرة والفيل : وهي أيضا تعقل مفهوم الواحد المطلق . ومفهوم الشئئية . . .

ومن ناهل الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة الاتصالية : كالشجاعة والحبس والتهور وملكة الفطنة والعلم . على عدم حصولها للجسم ولا لعرض فيه .

وان ادراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا . حيث ان الكل لا يقع به الشعور دون الشعور بأجزائه . فكما استمر شعور الانسان بذاته مع الغفلة عن أجزاء بدنه مثل القلب والدماغ . فكذلك أستمع شعوره بذاته . مع غفلته عما يفرض فضلا للنفس مجبولا . وعليه فان ادراكه لذاته ليس بأمر زائد صورة أو غيرها وجوديا . وغيره . وعندما نشعر بذاتنا ونشير اليها لانجد في ذاتنا إلا أمرا يدرك ذاته . .

وليس للنفس الانسانية من الحياة . الا ادراك ذاتها . لكن ادراك غيرهما فبالقوى البدنية وبقوتها العقلية . فحياة النفس دون هذا حياة ناقصة . يعرض لها الكمال تارة وتفقد تارة . وتختلف كل نفس عن الاخرى في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك . وبذلك يرى ابن كمونة أنه ثبت وجود النفس . وثبت انه لا يجوز ان تعمل معقولاتها في جسم . فهي غير متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه .

وقد تضاف أمور الى النفس وهي للبدن . وأمور الى البدن وهي للنفس . للعلاقة المتألفة بين النفس وهذا البدن . ولو كانت النفس جسمانية لضعفت بعد سن الوقوف عند الانعطاف وهو غالبا في الاربعين . فلو كان الهم كلال النفس لاطرد في كل شيخ . وان خرف بعض المشايخ واختلال عقل بعض المرضى ليس راجعا الى النفس . وقد تضعف جميع قوى الشيوخ الا العقل . فانه يثبت أو يزيد (١) . وهذا يشبه ماذهب اليه ابن سينا من ان رفع وجود البدن لسبب فيه يخصص لا يرفع وجود النفس (٢) .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣١٧ - ٣٢٠ .

(٢) ابن سينا : الهداية ص ٢٢٣ .

ويعتبر من رأي ابن كمونة هنا انه يرى النفس خيرا من البدن . لكنه أيضا .
أوضح وظائف اعضاء البدن مستدلا بها على وجود عناية الهية . مما يجعله لا يبعد
عن أمثال القشيري الذي يرى ان الانسان هو أحسن المخلوقات صورة . وأن
العوالم يستازون من الالهاتم بتسوية الخلق . والغواص بتصفية الخلق (١) .

نلاحظ ان ابن كمونة قد أغفل قضية سبق وجود الانفس والارواح على
وجود الاجسام أو الابدان . وقد شاع في بعض دوائر الفكر الاسلامي قول
يدعى انه منسوب الى الرسول يقضي بسبق الأرواح للابدان بالآلاف السنين
وقد دحض هذا الرأي فلاسفة كثيرون . ودليلهم الاساسي عدم امكان وجود
تمييز بين الانفس قبل اتصالها بالابدان وقد يجد بعض العلماء ان كان فهم
هدف الفكرة من آية الميثاق الواردة في سورة الاعراف (٢) .

ب - النفس المشتركة (القوى النباتية) :

ان اصول القوى النباتية ثلاثة ، اثنان لاجل الشخص وهما : الفاذية
والناسية . وواحدة للنوع وهي المولدية . وهذه لا يشك في حصولها للنبات . ولذا
سميت نباتية . وهذا بخلاف الادراك والحركة الارادية ، فانها مشكوك في حصولها
له .

فالفاذية (٣) هي التي تعمل الغذاء الى مشابة المقتدي . ليختلف بدل
ما يتحلل . وتسمى مع ذلك للتربية والنمو والتوليد . ويخدم هذه القوة اربع
قوى : منها الجاذبة وهي التي تأتيها بالمدد . وهي موجودة في كل عضو من
الحيوان .

وان حركة الغذاء من الفم الى المعدة ، ليست ارادية . والا لكان الغذاء
حيوانا ، ولاطبيعية ، والا لم يحصل البلع عند الانتكاس . فهي اذن قسرية
يجذب من الضرر . وهكذا .

-
- (١) القشيري : شرح أسماء الله الحسنى ص ١٦٧ مصر ١٩٧٠ .
(٢) انظر د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٢٠٩ .
(٣) قارن هذه القوى كما يوردها سهل التستري في رسالة الحروف (من
التراث الصوفي - ١ ، ص ٣٥٩ - ٣٩٢ .

ومنها الماسكة ، وفعلها الاحتواء على الغذاء في المعدة ، ولو كان رطبا ، فلا يندفع في الأغلب حتى يضم تماما . ومنها الهاضمة ، وهي تحلل الغذاء وتعدّه لقبول اثر الغاذية ، وهو احاطته الى ما يليق بجوهر الحيوان او النبات . ومنها الدافعة للثقل ، وهي التي تخلص البدن من الفضول .

القوة الثانية : النامية ، وهي قوة الزيادة في اجزاء المتغذى على نسبة طبيعية محفوظة في الاقطار ، لتبلغ الى تمام النشؤ . فخرجت بذلك الايادات الصناعية . وما دو كالورم والدمن . وقد يكون الاسمان مع سقوط القوة كما يحدث في الشيوخ . وقد يوجد الهزال مع النمو كما في حال النصبى .

والثالثة : المولدة ، وهي قوة تفيد تخليق البروز طبيعية ، وافادة اجزائه هيئات تناسبها مما يصلح لبداية شخص آخر : من نفس نوعه او جنسه . وهي في الانسان وكثير من الحيوان^{١١} تجذب الدم الى اعضاء التناسل .

وتنقسم المولدة الى نوعين : ما ينصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام . ليصير مبداء لشخص آخر من نوعه او جنسه : وما يفيد بعد استحاله الصور والقوى العاصلة للنوع الذي انفصل عنه .

وان مجموع القوى التي في النبات يتال لها اقوى الطبيعية . ويتم امرها بالكيفيات الاربع ، فالحرارة تطفئ ، والبرودة تسكن ، والرطوبة للتشكل والتخلق ، واليبوسة تحفظ الشكل وتفيد التماسك .

وان الغاذية تخدم المولدة ، وهما جسيما تخدمان المولدة وتبقى الغاذية بعد القوتين في الانسان وهكذا . وبطلان التوليد والنمو ربما يعطل في بعض الاشخاص أو الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل . على أنه قد تختلف امزجة الانسان اختلافا يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد . وتبطل تلك القوى او بعضها بالمبدأ باق . وليس بعيد أن هذا المبدأ هو النفس . ويدل على ارتباط تلك القوى بالنفس ما يعترى مستشعر الخوف ممن يحيط الشهوة وفساد الهضم . والعجز عن معظم الافعال الطبيعية^{١٢} .

(١) لكن الانسان يمتاز عن الحيوان بالنظام والتناسل حسب تعاليم الدين وقد وجد عند ابن عربي ما يسمى « الانسان الحيوان » وهو الذي لا يملك هواه د . قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية . ص ٣٠٩ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٢٠ - ٣٢٢ .

هذا وان استعمال الانسان على بعض خصائص الحيوان والنبات . لدليل على ان ابن كمونة لا يبعد كثيرا عن قالوا ان الانسان صغير ، وبذلك يكون الانسان - كما يرى رسل أيضا - طريقا لكسب المعرفة بالكون (١) . علمي ما بين هاتين الفكرتين من فروق مبسوطة في ميداني الفلسفة والتصوف .

كذلك لانرى خلافا هنا بين ابن كمونة وبين أستاذه ابن سينا الذي يتحدث عن المعاني التي تلثم منها حقيقة الانسان فيقول : « يحتاج الانسان ان يكون جوهرًا ، ويكون له امتداد في ابعاد تفرض فيه طولًا وعرضًا وعمقًا ، وان يكون مع ذلك ذا نفس . وان تكون نفسه نفسا يغذى بها . ويحس ويتحرك بالارادة مع ذلك يكون بحيث يصلح ان تفهم المقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها . . . فاذا التام جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة ، هي ذات الانسان (٢) .

(ج) قوى النفس الانسانية :

يذكر ابن كمونة بعض المبادئ والقوى الصادرة عن النفس منها : الادراك وهو ابعدها عن الحركة ، فاذا تعمقنا او تخيلنا شيئًا نافعًا او ضارًا انبعث من ذلك الادراك شوق لطلبه ان كان نافعًا . والهرب منه ان كان ضارًا .

وهناك الذوق والته في الانسان هو العصب المفروش على سطح اللسان . وهناك : الشم وهو ضعيف في الانسان ويشبه في نفس الانسان ادراك شخص ضعيف البصر للشمع من بعيد . اما كثير من الحيوانات ذهي اقوى من الانسان في ذلك . وان كان الانسان ابلغ حيلة منها في اثارة الروائح الكامنة .

ثم هناك : السمع وهو قوة مرتبة في الانسان في العصب المتفرق في سطح الجراح . يدرك ماينبأ اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع .

والبصر قوة مرتبة في الانسان في العصبية المخوفة التي تنادى الى العين لادراك الالوان والاشواء . ويتكفل بهذا علم المناظر والمرايا .

(١) رسل : الفلسفة بنظرة علمية - ص ١٩٩ ترجمة د . زكي نجيب محمود
(٢) ابن سينا : الشفاء ، المدخل الى المنطق ص ٢٩ طبعة القاهرة .

وهناك حواس خمس باطنة في الانسان :

أولها : الحس المشترك . بالتجويف الاول من الدماغ . وهي تدرك جميع الصور التي تدركها الحواس الظاهرة متأدية اليها .
وثانيها : الصورة وهي الخيال ، ويجتمع فيها جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة .

وثالثها : القوة الوهمية في التجويف الاوسط ، تحكم بها النفس أحكاما جزئية ، وتدرك في المحسوسات بالحواس الظاهرة معاني غير محسوسة بها مثل ادراك انشاء عداوة الدئب وهي في الحيوان الاعجم كالعقل في الانسان .
ورابعها المتخيلة : وهي في التجويف الاوسط ايضا . ومن شأنها ان تركب الصور بعضها مع بعض وكذا المعاني ، وتركب بعض الصور مع بعض المعاني (١)
كتصور انسان يطير وغير ذلك ، وهي آلة الفكر في الانسان . وتسمى عند استعمال العقل مفكرة (٢) .

وخامسها الذاكرة : وهي قوة مرتبة في الانسان في التجويف الاخير من دماغه . من شأنها حفظ أحكام الوجدان وتصرفات المتخيلة (٣) .

هذا وقد كشف علم النفس حديثا عن حاسة سادسة ، وهي حاسة الوضع والحركة في العضلات والمفاصل ، وعن حاسة سابعة في داخل الجمجمة

(١) اذن الخيال في رأى ابن كمونة وسيط بين الحس وبين الفكر - راجع هنا - التساوية الرابعة لافلوطين ٢٠٦ ، د . محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص ٥ .

(٢) في فلسفة ابن كمونة اشادة بالعقل على أنه من نعم الله تعالى . وهذا يتفق مع أمثال ابن مسرة حيث يقول : « انا جعل - الله تعالى - لصادق العقول التي هي نوود - ليبصروا بنا أمره ، ويعرفوا بنا قدره » ابن مسرة رسالة الاعتبار ص ٢١٥ في كتاب : د . محمد كمال جعفر : في الفلسفة والاخلاق .

(٣) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٢٢ - ٢٢٦ .

قرب الاذنين . وظيئتها الاحساس بالاتزان أو الدوخان (١) . وهذا كله يدل على
نسبية المعرفة ووجوب تعاون البشر في كل زمان ومكان على الكشف عن هذه
المعرفة .

القوى الخاصة بالإنسان :

ومهما يكن من أمر فإن ابن كمونة يلاحظ من جهة أخرى ان النفس الناطقة
الانسانية تنقسم قزاءا الى قوة عملية وقوة نظرية . وكل واحدة منهما تسمى
عقلا بالاشتراك .

فالعملية مبدا حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية .
على مقتضى آراء تخصصها صلاحية . ولهذه القوة صلة بالقوة النزوعية ومنها
يتولد الضحك والخجل والبكاء ولها ايضا نسبة الى الحواس الباطنة ؛ وهي
استعمالها في استخراج أمور مصلحية وصناعات وغيرها . ولها كذلك نسبة
الى القوة النظرية ، ومنها تحصل المقدمات المشهورة . ويجب ان تتسلط هذه
القوة على سائر قوى البدن ، فيكون اخلاق فضيلة .

والنفس وقوى البدن ينفع كل منهما عن الآخر . ولولا هذا لما كان
بعض الناس أشد غضبا من غيره ، ولما كان من يتفكر في عطمة الله وجبروته
ينفعل بدونه عن ذلك .

وان النفس جوهر واحد وله نسبة وقياس الى ما دونه وهو البدن
وسماة . **والنفس** في ادراك النظريات من المقولات (٢) مراتب أربع لان
الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئا . قد يكون بالقوة قابلا له . وقد يكون
بالفعل . والقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة .

والنفس هي أصل القوى كلها ؛ فليس فينا نفس انسانية واخرى حيوانية
وثالثة نباتية لايرتبط فعل بعضها ببعض . لان مبدا الجميع انت . وانت
نفس شاعرة ؛ كل القوى من لوازمها .

للنفس

(١) ببرت : كيف يعمل عقل الراشد ١ : ١٩ . ترجمة د . رياض عسكر .
(٢) انظر كرسون : المذاهب الفلسفية ص ٩ حيث يرى انه ليس هناك
من حيوان يستطيع القاء مسالة من مسائل العلم النظري . أو ما بعد
الطبيعة .

والذى يجزم به ابن كموته هو ان جميع ادراكاتنا وتحريكاتنا الارادية هي
لنفس واحدة مدركة لجميع اصناف الادراكات (١١٠) فهو اذن من القائلين
بوحدة النفس مع تعدد قواها .

اولا : الانسان والاطلاع على الغيب :

يرى ابن كموته انه من الممكن للنفس الانسانية ان تطلع على بعض الغيب
حالة النوم . وقد يحدث هذا للمسور والمجنون حال اليقظة بسبب انصرع
مما يفسد القوى الحسية لديهم .

فقد ثبت ان لقلة الشواغل الحسية مدخلا كبيرا في تلقى بعض الغيب .
وفي حالة النوم يكون سببه هو ركود الحواس ، لانجاس الروح الحاملة
لقوة الحس عنها . وبوجود فرقة الفراغ . وارتفاع المانع عنها . تمتد للاتصال
بالجواهر الروحانية . فينتطح فيها ما في تلك الجواهر من صور الاشياء .

وهذه الجواهر ليست محتجة عن نفوسنا بحجاب من جهتها . لكن
الحجاب في قوانا البشرية لضعفها . وهذا لا يبعد عما ذهب اليه ابن سينا من
ان النفس مستفادة من خارج (١٢٠)

ولا يستبعد ابن كموته ان تتلقى النفس بعض الغيب وقت اليقظة . وهذا
على وجهين :

الاول - ان تكون النفس قوية ، بحيث لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ
وان تكون المتخيلة ايضا قوية ، بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن
الحواس الظاهرة . فقد يقع لهذه النفس في اليقظة مثل ما يقع لها في المنام
ومن ذلك الوحي الصريح الذى لا يقتصر الى تأويل .

الثاني - الا تكون النفس قوية على الوجه السابق . فحتاج الى الاستعانة
بما يدعش الحس ويجبر الخيال . وقد يحدث هذا كثيرا في ضعف العقول .
ومن كان ذا حيرة ودهشة ، وبهذا المبدأ الارسطى في نظرية الاحلام . نُسرت
النبوته لدى الفارابي وابن سينا (١٣٠)

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٢٦ - ٢٢٨

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٥ ط ١ - ٢٢٩ - ٢٣١ .

(٣) د . مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ١ : ٩٤ - ١٠١ .

وقد يحدث في البهظة ما يسمى « أمورا شيطانية كاذبة » وذلك عند تعير مزاج البدن . وقد نص التفتازانى على أن لبعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها اذى ظاهرا ، وهو الاصابة بالعين . (١) وقد تكون الاسباب الباطنية التخيلية سببا في تخيل الغول والجن والشياطين ، وربما اظهرها وجودها في الخيال ، وان لم تكن منطبعة فيه .

لكن يرى ابن كمونة ان العارفين بالله تعالى هم الذين يكرمهم الله سبحانه ببعض المعرفة افيلية . (٢)

ثالثا - المعجزة والنبوة :

يقرر ابن كمونة أن النبوة امر ضرورى لهذه الحياة . فقد احتيج الى الاجتماعات في المدن والقرى وغيرها . ولو ترك الناس وأراؤهم لاختلفسوا . فيختل النظام والتعاون .

ولذا قضت حكمة الله تعالى أن يرسل الرسل من جنس الناس . ليخاطبهم بحسب ما يلزمهم - وقد ميز الله رسالة بالمعجزات .

فالمعجزات هي ما يفعله الانبياء عند تجديدهم . بعكس الكرامة التى تخلو من التحدى .

وقد تكون المعجزة قولية ويكون الخواص لها اطوع . او فعلية ويكون العوام لها اطوع ، لكنها لاتتم دون القولية . ومن واجب النبى أن يعد الناس بالتواب على الطاعة ويتوعدهم بالعقاب على المعصية من عند ربهم الذى يتولى - سبحانه جزاءهم . خيرا أو شرا . (٣)

ونجد راي ابن كمونة هنا متفقا مع ما ذهب اليه الفارابى وابن سينا في مسألة النبوة في وجوبها وضرورة المعجزة للنبي . (٤)

(١) له : شرح المقاصد ٢ : ٤٧ .

(٢) الجديد في الحكمة - اوحة ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٣) نفس المصدر - لوحة ٣٣١ .

(٤) ابن سينا : الهداية ص ٢٩٨ .

كما يجده متفقاً مع ما ذهب اليه بعض المحدثين من نفى العصبية عن غير الانبياء ، مستدلاً بأن هناك مراتب للانسان دنياً وعلياً^(١) .
وفي اراء ابن كمونة هنا أيضاً بين الاخلاق والاجتماع وهذا يشبه ما ذهب اليه الاخلاقيون من ان الاخلاق الرديئة هي ضد التعاون المتمثل في الصداقة وغيرها . (٢) من اوجه الصور الاجتماعية .

ويرى هذا الفيلسوف ان النبوة ثلاث خواص : الاولى قوة النفس بحيث تؤثر في مادة العالم ، والثانية القوة النظرية بأن تصفو نفس النبي صفاء شديداً لقبول العلوم في زمن وجيز ، والثالثة اطلاع النبي على جزء من الغيب حالي . النوم واليقظة . وبذلك يذهب ابن كمونة الى ان النبوة طور وراء العقل اذ يقول :

ان النبوة طور آخر وراء العقل ، تنفتح فيه عين أخرى ؛ يصير بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وما قد كان في الماضي ؛ وأموراً أخرى ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن مدركات العقل ، وعزل قوى الاحساس عن مدركات التمييز . (٣)

رابعاً - أبدية النفس بعد البدن :

ويرى ابن كمونة ان تعلق النفس بالبدن ليس من نوع التعلق التام ، الذي يقتضي فسادها بفساده . وهو يؤكد على بقاء النفس وعدم فسادها بمفارقة البدن وفساده . ومعنى ذلك ان النفس ليست صورة منطبعة في البدن فتنتي بفنائها كما يقول ارسطو ، دو كما يقول كل من تورط في مثل هذا الرأي . وبالرغم من ان معظم الفلاسفة المسلمين تبينوا التعريف الارسطي للنفس الا ان بعضهم استطاع التخلص من مخالفة الدين بانكار حشر الاجساد ولم ينج الفارابي من القول بخلود النفس الكلية . وفناء النفس الانسانية نتيجة لاتباعه رأى ارسطو .

(١) السيد امير على : روح الاسلام ص ٤٨ .

(٢) Erich from — Art of loving p 25 Londn 1962

(٣) ابن كمونة : تنقيح الابحاث للملل الثلاث ص ٢ . تحقيق موسسى برلمان - نشر جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٧ .

وعليه فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطا في وجود النفس . من حيث هي جوهر مجرد يستمد وجوده من النفوس والعقول السماوية . ونذا فلن يرتفع مثل الجسد لوجود علته العليا .

فالنفس متمتعة بعدم وهي أيضا ابدية الوجود . فاذا فارقت البدن . دون أن تتعلق ببدن آخر ، فانه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن . ويخلص لها اشتغالها بذاتها ، فتشاهد ذاتها . فالشعور بالوجود سعادة ، فيكون التذاذ النفس بوجودها افضل . وهذا يختلف عما ذهب اليه الصوفية الذين يرون النفس دنيوية وشريرة وان الروح اعظم شأنًا منها^(١) ان شواغل البدن وعلاقته تمنع النفس من الاشتياق الى الكمال . بسبب انشغالها بالمعسوسات كالاصم الذي لا يشناق الى سماع الالحان . ويقترب ابن كمونة هنا من مذهب البراهمة الذين يهونون من شأن الجسد . وقد يدعون الى الانتحار . (٢) على انه لا يحصل للنفوس الساذجة تالم لفقد الكمال الذي لم تنبه له ، لمسلم اكتسابها الشوق الى هذا الكمال ، وهي كذلك لم تكتسب هيئات رديئة من البدن .

ولا يمنع ابن كمونة أن تتناسخ النفوس في أبدان غير التي كانت فيها من بدن حيوان أو انسان أو نبات أو معدن (٣) . وهذه فكرة منحدره من المذاهب القمصية القديمة . وهو مما ينكره البعث الديني الحق بمنا لكل من النفس والجسد كما كانا . وابن كمونة هنا يتفق مع افلاطون وافلوطين (٤) والنصيرية (٥) . لكن يختلف عن ارسطو الذي ندد التناسخ بشدة (٦) . وجد لدى ابن خلدون والشميرازي امكان اسلاخ الانسان عن البشرية الى اللائكية . (٧)

(١) د . محمد كمال جعفر : الصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ٦٦ .
Donaldson : Studies in Muslim Ethics. p. 104
london 1953

(٣) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٤ - ٣٣٦ .

(٤) التساعية الرابعة ص ١٨٨ .

(٥) Rone Dussaus: Nosairis. p. 121 paris 1900.

(٦) د . محمد علي أبو ريان : اصول الفلسفة الانشائية ص ٣١٣ - ٣١٤

(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ الاسفار الاربعة ج ١ الصفحة الاخيرة .

الجديد في الحكمة (١)

للشيخ الاجل العالم الكامل عز الدولة ابن كمونة

تفهمه الله برحمته (٢)

-
- (١) ورد في «أ» : الحكمة الجديدة . لكنها مكتوبة بالالة الكاتبة ، فليست من جنس خط بقية الخطوط ، ولهذا لم نعتد هذا العنوان . ويلاحظ أن أرقام اللوحات التي ذكرناها هنا هي من المخطوط « ك » ، لأنه الاصل
- (٢) في «أ» لوحة ٥ : كتاب الحكمة الجديدة لابن كمونة ، تأليف الفاضل سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة . ولعل كاتب هذا لم يتحرر الضبط والدقة مادام المؤدى واحدا .

الجديد في الحكمة

٨٦٧٨٦ / ٨٦

٨٦٧٨٦

رقم التحويل

المكتبة كوبرلي

تاريخ المخطوط ١٦٧٧ / ٧

اسم الكتاب الكتاب المطبوع في المطبعات كوبرلي في عهد السلطان محمد الرابع

اسم المؤلف من المخطوطات ابن كبريت محمد بن مصطفى

تاريخ النسخ ١٦٩١

عدد الأوراق ١٢٥ صفحة

الملاحظات

من اللوحة الاولى من اول مخطوط كوبرلي

كتاب
للسياد الاصل العالم الكامل عز الدولة ان كونه
حمد الله برحمته
والله اعلم بانوارها

باسم من مونه وصف
كتاب الحمار الهودي
فصاعده وادفعه ومكانهم
في الحس والراهم على الله تعالى
غزة ام حرا

5554

لَمَّةُ اللَّهِ مِنْ كَرَمِهِ الْبُخْدَادِي

٢٢٢ رقم نسخي فهرس خط ابن النلي الوزن
بشند الحسين

77, 21 Y.

11

100

7. 10. 1942

9

لوحة العنوان من مخطوط احمد الثالث

من اللوحة الاولى من اول مخطوط كوبريلي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 قال العبد الفقير الى رحمة الله تعالى توفيقه
 الله بكونه عفا الله عنه واعفاه عن علمه احدا الله تعالى جزا
 غريب الجناب الكريم ووجب الميزان من علمه واحتسابه واستغفر
 استغفاراً اومر من عفا الله اللام وخلص في الهدى والى من حازر الله
 الهادى الى سراطه المسقى بالهام لغزوانه برهانه وان يصل على من
 بلل الاعلى بما فيه من جلال القدر العظيم وعلى المصطفى لاهل البيت
 واعلاه وهدى قد اعرف ارباب العقائد العتيقة والديانات الغنية
 ان الامان بالله واليوم الآخر وعلى مصالحات هو غايه الاله الاشره
 ودينه لا يفرق الانسان السعاده المترديه ولا يجوز الشقاء
 الاخره ومن الطاهر ان ذلك لا يتم فصيله على اوجع العبيد لا
 الطيبه والطريق الى الهاميه لا القليديه الا على اهل البيت
 النفس الانسانيه تحصيل النور والاصدقات لمقامات اعظمه
 والطيبه على حسب الطائفة البشرية وهذا المقطع عز من رب
 فصيله ولم يدب في مهيد قواعد اصوله فان ملكه اهل الجاه والنيل
 مع عدم المستد والاول لا يميز من اهل الضلال والخمسة وحب التردد
 الهل بالاحويل وعلى الهدى لا يميز على علم سوا النبيل والافان
 اطعم على شرب هذا العلم بالعبثه الفاضله وارابه الصايه الهنس
 من تصنيف كتاب قيم رشمه مظهر هذا القاب في انما قد فقيت
 اليه من علامه الامور الدنيه والشرا على الدنيويه من الامو اخلاص
 على مبات المطالب وانما المسائل منها جميع الرادات التي من على
 بخلصه انكار الاواخر والما بحكم الاول حالاً ما ينصرف عن اياه العبد
 من نوح والادلال عازر ما عن حقن ما لا حد من حقيقه ظاير فلا تخفى هذا
 القاب الا ما ينفع به في العلم بالله تعالى وتوحيد وبتزكده وصفات
 حلاله وحجاب خلوقاته الاله على كرامه وعظمت وبيان حده وعنايته
 وفي امات الملائكه السايده والنور الارضه وادراكها وادراكها
 ونفاها بغير خراب الدن وادبها وتركها وما يعصها من احكامها

من اللوحة الاخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

٢٨

ويجوز ان يحصل بينه والولايه وحال المعاد والشاء المايبه
ويظهر ويشهد على ما يصير من العلال ومن اجله فدام بهما وسعد النفس
في الحال ما عطلت من الخلال واقول سبع اعتراف مصير وطريقا
من العلم لا يعرف بحال الا بالحق الذي طال عن الكتب
السابعة عليه وقد عطلت سبعه ابواب في كل باب منها اسم فصول
ومن الله استبد المعهد وامامه الصواب والبروز والقبول
ألفه والوهاب المسبب الاول في العلم النظر المسبب بالمطالع
الاول في ما فيه المظن وشعبته وامور ينفع بها توطئة المظن
قانون يعلم به جميع النكره ماسد ونسبته الى الزيد مشير العرف
الى الشر والارباب الى الزيد الاطراف يستقيم هذا منظره كثير من
النزول كما قد سمي خطبه عن هذا القانون الا للوجوه من هدايه
دمايه والجلال في كل الذي لا يجدون هذا القانون للاندكرو
والمراد ما فكرهنا فوجه الذي هو جاز الطالب ليدرك تلك
المبادر ما ملكا انبار بحر من النكره بحر الماده واليه الحاصله
من ربه بحر بحر الصوت ولا بد في صلاح الفكر ان يكونه موديا
الى المظن بحر بحر الماده وكفى في مشاده فساد احوالها والبلد
امناصور به او صدقيه فان حوسب من ما عند الفرض من تصور
وهو منظر الادراك وما تحته حونا جعله محملا للصدق والمذهب
من تصديقه وهو كالحكم منصور على تصور ولا مطلبه العلوم شواها
ولما المظن العلوم في علمه المصور وعلوم المصدق فالجهول محض
في جهولها ومنشأ النكره الموصول الى المصور قولنا تشارعا والفكر الموصول
الى المصدق بحجبه متصار امر المظن ان نظره جاز كل الزواجر
وليسه ما يقع على الوجه الحق القانون لا بالنظر الى المواد المعصوره
بالمطالب المزمه وعبد على ان نظره الا لفاظ من مشهور معلوم
المظن او تعلم له للعلامه الوصفيه بين اللفظ والمنشأ لا من مشهور
مظن من علم المظن مبصنه على سبيل التكره واليه وبمصر على
سبيل العلم المستقر لا منع فريظا وهو قانون للبعث الذي غلظ

بسم الله الرحمن الرحيم وانا تودع الالهة على بركات
 اخذ الله جسداً قريب الى جنابه الكريم ويوحى اليه من فضله واحسانه
 واستغفره استغفاراً يوجب من عفاه الاله ومحوه في الفردوس الاعلى
 من جناته واسأله المراهق المراهق المستقيم بالامام الحق واناره بهداه وان
 يعمل على من الملأ الاعلى الحاقين من حول العرش العظيم وعلى المصلين لاظهار
 الموصوف والعلانية وبعد من انوار باب العقائد العظيمة والديانات
 العظيمة ان الامان بالله واليوم الآخر وعمل النجاة هو غاية الحالات
 الانسية وبدونه لا يقود الانسان بالسعادة المرمية ولا ينجو من
 الشقاوة الاخرى ومن الظاهر ان ذلك لا يتم بحصيله على الوجه البشري
 لا الكنه وبالطرق الروافعة على التقليد البشري الحكيم الذي هو استكمال
 النفس الانسانية بحصيل الصورات والمصديقات بالله ايق
 المنظر والعلية على حب الطاعة البشرية وهذا القليل عن غير لم يرتفع
 على حصيله ولم يربط في تهديد قواعد واموله فان مكنت كل الحكمة والفكر
 مع عدم الاستنداد والذليل لا حد من اهل العقل والحصل ويجب على الفرد
 العمل بالاحاطة وعلى المصدق ان لا يصلح على علم من حوى السبل والمكان لا يبر
 الكبر القاضل العالم القادح من الارض بحر الاطلام والمسلمين معتمد الدولة
 بحر الملك يتغير المواقف وله شاه من الامم الكبرياء كرسف كرسف بحر الصافي
 نعم الله وادام ايامها من المطلع على بريق هذا العلم المعينة الدافعة وادام
 الصائبة الشريفة كتاب فيه ربه مقلت هذا الباب في انشاء قدر كبريائه
 من الامور الدينية والشواغل الدينية مشتملة على اخصاره على اهل الطلاب
 واهبات السائل خضاعة الزبادات التي من قبل كلامه افكاره والاخر
 ولاب حكم الاول على انشاء ما يقصر عن افادة القدر من الحجج والبراهين
 ما واما من لم يوفق على تحقيقه بطايل فلا يخفى في هذا الذب الاما شيع

به في العلم بانه سالي وتوحيد و ترميم وصقات جلالة و عظام
 مخلوقاته الاول له على كبريائه وعظمته ومان جوده و عظيمه في النبات
 الملائكة السايه والنفس الارضيه وادراكها واثارها وبقاياها بعد
 خراب البرن واثريتها وزيكها وما يعصم من الخطا والخلل ان وقت
 حضار النبوة والولايد وحال المعاد والمشاء الثانيه وبالجملة صور
 مشتمل على تاييم من السلال ومنزله اقلام الخيال وسفر المسير الى
 عجب من الخيال واول مع اعتراف بقصيري وقلة بناء من العلم
 انه لا يعرف محل هذا الباب الا الحق الذي طال نظر في الكتب السالفة
 عليه وقد جعلته سبعه ابواب في كل باب منها سبعه فصول ومن الله
 استمد العمة واما به الصواب والوجه وجعل في الباب اربعه فصول
الكتاب الاول في لة النظر للمساء بالمنطق
الفصل الاول في تاييم المنطق ومنفعة وأورد
 ينفع بها موطن المنطق فان من يعلمه صحيح الفكر وفاسد ونفسه الى
 الروج ونفسه العروض الى الشعر والاعتقاد الى ارضه الامكان يستغني
 عنها بغيره كمن من الناس ولا يتبادر مستغني بغيره من هذا القانون
 الا المبروف هداية رايه وقليل ما نذكر الذين لا يتدرون هذا القانون
 بلادهم كبرون المراد ما فكرها ما تفرجه الذين يحسدوا المطالب
 لتادي من تلك المادي الباقك المادي تجري من الفكر تجري الماده لله
 اكامله من ترسها تجري تجري الصور ولا يبر في صلاح العلم اي في كونه
 سودا الى المطالب من صلاحها معاويكي في فساد فساد اخرها والمادي
 اما تصورهم او صورته فان تصور شي ما عن الذين يسمي تصورهم وهو من
 الادراك وما لحقه كونا محمله محملا للمدرين او الترتيب يسمي تصورهم
 الحكم مصورا على تصور ولا يطلب في العلم سواها والماتعبر المتقوم في علم

من اللوحة الأخيرة عن آخر مخطوط كوبريلي

وهنا جال واحد وصغير واحد لحات الماهيات واحدة ولم يكن لها
عن حيزه الاول تعالى سفاو ما كان ماهيات الاولي متساوية في
ذلك وكذلك ماهيات الانعام التي في هذه الانواع والشيء المنفرد
للاشياء ملاءمة في ذاته كما رأينا في هذه من الشر من غير خلق العالم
انما هو لاجل الانسان لا غير ليشركه ولما وجب وجوده من اجل ان
الناية الفاسدة الى حيز من حيز المخرج لزم ان يمتد بعضها بعضا
في ذلك كقولنا اننا في توب انسان محروقة من الخيال يكون المار توبا
والتوب توبا وهذا التوب انما هو هذا النظام يعمل اليه ولا يعرف
وحال ان لا يكون للمار وصورة ان التوب عند هذه المرات التي في
افضل انواع المرات قبل هذا الشر بالضرورة من لوازم العار وبتع
ان يكون معنى جميع المرات وانما لا يقتضي خلقه من غير معنى الاخر
مكون مقتضى واحد موافقا ومقتضا الاخر غير موافق لهذا وجب
الكون الامور المتعدي الى الشر وجوده في هذا النظام وكله حكمه
وخير ولما لم يكن في ذلك والاسان من وجود قواه المقادة ولم
مكن تعاضلها حتى لا يغلب احد ما الاخر والاكات الانعام واحد
وجب من ذلك ان يبادر الى جعل الماش الى ان يقع لم عند صاربه
المعاد وفي الحق او فرط شهوة او غيب صارن لذلك الانسان وغيره
ولا يبعد شئنا عما قاله ندر من الافعال الا وهو كالمشيه الفاعل
وعنى انفسه يقبض العاقل او يقبض فاعل اخر منع عن فعله في ملكه
المادة والشر الذي يشبه التناسل وقصور واقع في الجملة وليس ذلك
بمقتضى خبرنا بالقياس الى شئ وليس هو لاننا غلغل فعله لان الفاعل
لم يفعل ولا يشبهه الا الواحد الا بالعرض ولما الشرور المتصلة
بمحررك فاعلية ولا يوجد كماله شر ولا ما يغلبه شر او يكون خير
والشر فيه مشا وبيان لانواعه الشر الا في حال الكون والفساد
لاجل القصد الضروري لو كان عالم الكون والفساد كله شر كان شيا
قللا غير معتد به بالنسبة الى كل الوجود وكيف والسامع به عالية
لذلك هو هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل ما في الارض

من اللوحة الأخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

والذي لا يتعلم منها فانه في اكثر الاحوال لم يتعلم وانما تستمر في
الاحوال وفي بعض الصفات لان الكفر والمزور والامور كما كثير
الان الصمد والسلامة احسن فليجربا والشر نادر وكل حال
الادب ان على اقسام ثلثة بالغة في الحال ومتوسطة على مراتب
مختلفة وشديد في الزول وكذا احوال الفوسخ والاخر ولا شك
ان المتوسط غالب والظرفان نادران واذا اضيف الى الوتة الطوبى
الفاضل صار لاهل الجوار غلبة وافرة ومرتبات الناس في الاخر كما انهم
في الدنيا ومرتبات النعمات والسفوات كثيرة والممات الرديئة
والجبات المعده في مفتاح الجحيم للام كما وجب انهم الذين لا يتعلم
من خارج يورثون لادب ورحمة الله وسعت خلقه ومن علم ان مدبر
الدنيا والاخر ولغيره وانهم غفور رحيم بعباده منقطعت
عليهم وقام ما انعم به على الانسان من محبة الله وسلام الاعضا
ثم نعمته الانبياء والاولياء ثم خلق الاطعمه والاشربة والادوية لاطلعه
وما اهلهم من الدورات المعبود والذخائر المستجابة اوجب الادراك
الماعل وتوقفا تاما وطاعة الى سوجه ورحمة الله تعالى في الاخير
فانما الله ان يخلق من اهلها من سعة ما علمت في كل محلة يوم
الغناء من محبة في الاعلى وان غفر في خطيئة يوم الدين وان تصفق
بنور هذا بيك من رطبات المطين وان سلبي درجته الصادقين
الطاهرين وتوفيق محمود كما انهم في دار الخلود من الامم
وبعباده الامم القانين وتدخل في عبادك الله الحزب يحكم
يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين وحمد لله رب العالمين وصلى الله
على ملائكة المقربين وانبياءه واوليائه وصالحين ثم وحمد لله الملائكة
عطاف الصادق المعفور به عباد احسن انوارهم
ان يجي الماردان في سنة ودل على السلام بعداد
في شهر سنة اربع وثمانين وسبعمائة من سنة الف الف
والعالمين ويا هاشم ويا ائمة ويا دعاة العالمين

المقتضان وقصوداً فنع في الحيلة فليس ذلك بالحكمة حراً
 فالناس الى شيء وليس هو لان فاعلاً فاعله بل لان الفاعل لم يفعله
 فلا ينسب الى الواجب الا بالعرض وانما الشروا المستقلة بالحرث
 فاعلمه ولا يوجد ما كثر شروا ما يعكس شروا او يكون الحزب والشب
 فيه مساو ومن لا يوجد الا في عالم الكون والقضاء لا حل القضاء
 الضروري ولو كان عالم الكون والقضاء كله شرياً ان شيئاً
 قليلاً عن معتد به بالنسبة الى قل الوجود فكيف واسلامه فتم
 فاعلمه لا يوجد هذه الشروا الا في حق الحيوانات وهي اقل ما في
 الارض والبر لا يسلم منها ما في الكون والاله يسلم وانما يستعمل
 في بعض الأحوال وفي بعض الصفات في الحي والارض والالوان
 كما ان الشري لان الصحة والسلامة اكثر فاعلمه غالب والشري
 نادراً وان حال الابواب على اقسام ثلثة نالعه في الكتاب
 ومستوسطه على مراتب مختلفة وشريه النزول فذلك اجوال
 المفوس في الآخرة ولا سكت ان المتوسطه غالباً الطوفان
 ما دران واذا اصبغ الى الوسط الطرف الناميل ما لا اهل
 الفناء فاعلمه وافر ومرتبات الناس في الآخرة مراتبهم في الدنيا مراتب
 السعادات والشقاوات كثره والملازم الرديه والهيئات
 المتعجبه هي مغبنيها الموجبه للام كما موجب التهم المرض لا تستقيم
 من خارج نورا لادى درجه الله وسعت كل شيء ومن علم لزوم الدنيا
 والآخرة واخذوا به عقودهم لطيف بعباده متعطف عليهم
 وبما علم ما ابعثه على الانسان من جهة الدين وسلامه الاعصانه
 بعبث لادى الهاديه ثم خلق للاطعمه والشره والادويه لاجه
 وما الله من المديرات المتجده والذخوات المسجابه او حجب

الشري

اذم

من اللوحة الأخيرة من آخر مخطوط أحمد الثالث

له ذلك الناصر حراما ما وطأ فيه ماله الى السعة رحمه الله تعالى
في الاخرة فاسلك اللهم لن يعلين من اهلها ولن تنقن ما علي وان
تخله يوم العانة حجه لي لا علي ولن يعزلني خطيئتي يوم الدين
وان يقصني سور خواتيك من رطبات المصلين ولن تسليني دوات
الصادقين المحلصين وبقضي مجودك لما اكون فيه في دار الكلود
من الامين ومعاذك الاله من الفارزين وبق خطيئتي في زمرة
عادي الصالحين مرحمتك يا ارحم الراحمين وما اكرم الاكرام من لم يكم
سنة من العالين وصلواته على ملائكة الغفرين وانبياؤه واوليائه

ثم الالب بمجده ومنه وحسن توفيقه وعونه وملوانه
على سائرنا بمجده والرحمة بما في الذراع من نصته
اليوم المبارك يوم الجمعة الثامن من شهر
حادي لاول سنة اربع مئتين وسبع مائة
على يد الصديق الزليخا الماتى تعالى عليه
ابن الفتى المردن مشهور بحبره
فعمارة له ولوالده
والمسبح ولوالده

وکیچہ اندام

امری

مجلس أمناء جامعة القاهرة
مجلس أمناء جامعة القاهرة



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

فهرست

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست^(١) هذا الكتاب المبارك سبعة أبواب في كل باب سبعة^(٢) فصول .

الباب الأول

في الة النظر ، المسماة بالمنطق . وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : ، ماهية المنطق ومنفعته وأمر ينتفع بها توطئة . الثاني فسي
اكتساب التصورات . الثالث : في القضايا وأقسامها . الرابع : في لوازم
القضية عند انفرادها . الخامس : في القياس البسيط . السادس : في توابع
الاقيسة ولواحقها . السابع : في الصنائع الخمس التي هي البرهان والبدل
والخطابة والشعر والمغالطة .

الباب الثاني

في الامور العامة للمفاهيم كلها ، وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : في الوجود والعدم وأقسامهما وأحكامهما . الثاني : في
الماهية وتشخيصها وما تنقسم اليه . الثالث : في الوحدة والكثرة ولواحقهما .
الرابع : في الوجوب والامكان والامتناع وما يتعلق بهما . الخامس : في القدم
والحدث بمفنييهما . اعني الزماني والذاتي . السادس : في العلة والمعلول .
السابع : في الجوهر والعرض وأحوالهما ومباحثهما الكلية .

الباب الثالث

في أقسام الاعراض الوجودية . وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : في المقادير والاعداد التي يعمها جميعها كونها كمية قارة
للذات . الثاني : في الكمية غير القارة وهي الزمان . الثالث : فيما لا يعتبر فيه
من الكفايات أنه كمال جوهر ، وهو ما يختص بالكميات منها ، وما يعتبر فيه أنه

(١) هذا الفهرست موجود فقط في نسخة ١٥١٤ هـ وهو في لوحتي ٥٤ هـ . وقد اثبتناه

هنا مع عدم وجوده في نسخة ١٥١٤ هـ الام ايماننا منا بفائدته .

(٢) في أصل ١٥١٤ هـ «سبعة» .

استعداد فحسب . الرابع : في الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة .
الخامس : فيما ليس يحس بالحس الظاهر من أنواع الكيف . السادس : في
الإضافة . السابع : في الحركة .

الباب الرابع

في الأجسام الطبيعية ومقوماتها وأحكامها . وفيه سبعة فصول :

الفصل الاول : في مقومات الجسم الطبيعي وأحكامه العامة ، دون ما يختص

بجسم جسم . الثاني : في العناصر وأحوالها باعتبار الانفراد . الثالث : في حال
هذه العناصر عند امتزاجها وتركيبها . الرابع (١) : في الكائنات التي حدوثها من
العناصر بعد تركيب . الخامس : في ما يتوحد عن العناصر
بتركيب منها . وهو المواليد الثلاثة : المعدن والنبات والحيوان . السادس : في
أثبت المحدث الذي للجهات وذكر لوازمه . السابع : في سائر الافلاك والكواكب
وذكر جملة من أحوالها .

الباب الخامس

في النفوس وصفاتها وآثارها . وفيه سبعة فصول :

الفصل الاول : في اثبات وجود النفس وبيان أن معقولاتها لا يمكن حصولها
بآلة بديهة . وأنها مستغنية في النعل الذي هو كمالها الذاتي عن البدن —
الثاني : فيما يظهر عن النفس من القوى النباتية . وهي التي لا يشك في أنه
يشترك فيها الإنسان والحيوان الأعجم والنبات . الثالث : في قوى الحس
والحركة الإرادية . وهي التي قصرت عن نفس الإنسان . ولاشك في أنها حاصلة
لنا وفي الحيوانات . الرابع : في القوى التي لا تعلمها حاصلة لغير الإنسان من
الحيوانات الاخر . الخامس : في المنامات والوحي والالهام والمعجزات والكرامات
والآثار الغريبة الصادرة عن النفس . ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية
ارتباطهم . السادس : في أبدية النفس وأحوالها بعد خراب البدن : السابع .
في المقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني . وفيه سبعة فصول

(١) في أصل «أ» «السابع» وهو خطأ .

(١) في أصل «أ» السماوية . وقد غيرناها «السماوية» في المخطوط كله .

الباب السادس

- في العقول وأثارها في العالم الجسماني والروحاني . وفيه سبعة فصول:
- الفصل الاول : في أن العقل هو مصدر وجود النفس كلها . الثاني : في أنه لولا العقل لما خرجت النفوس عن تعلقاتها من القوة إلى الفعل ، وأن اليه مستند كمالها الذاتي . الثالث : في بيان استناد مالا يتناهي من الحركات والحوادث إلى العقل . الرابع : في كيفية كون العقل مصدرا للأجسام . الخامس : في أن التشبيه بالعقل غاية الحركات السماوية . السادس : في أن العقل يجب أن يكون مدركا لذاته ولغيره ، وفي كيفية ذلك الإدراك . السابع : في بيان كثرة العقول ، وجملة من الأحكام المتعلقة بها .

الباب السابع

في واجب الوجود ووحدايته ، ونعوت جلاله ، وكيفية فعله ، وعنايته ، في سبعة فصول :

- الاول : في اثبات واجب الوجود لذاته . الثاني : في أن واجب الوجود واحد ، لا يقال على كثرة بوجه . الثالث : في تنزيه واجب الوجود عما يحسب تنزيهه عنه . الرابع : فيما يعتبر به واجب الوجود من نعوت الجلال والأكرام . الخامس : في تبين كون صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة ، لا بحسب تقوم ذاته ولا بحسب ما يتقرر فيها بعد تقومها . السادس : في كيفية فعل واجب الوجود ، وترتيب الممكنات عنه . السابع : في غاية واجب الوجود ومخلوقاته ورحمته لهم وحكمته في اتحادهم . وبه ختم الكتاب . والحمد لله أولا وأخرا وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا (٢) .

(٢) ان تخصيص سيدنا محمد عليه السلام بالصلاة والتسليم هنا ، لدليل على أن هذا الفهرست من عمل الناسخ ، لأن ابن كمونة لا يقول بذلك لاني البدء ولا في الخاتمة . ولأن نسخة مكة قد خلت من هذا الفهرست .



مرکز تحقیقات اسلامی و علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم وماتوفيقى الا بالله^(١)

قال العبد الفقير الى رحمة الله تعالى ، سعد بن منصور بن الحسن بن هبة الله بن كمونة - عفا الله عنه - وأعفاء - على مرضيه - :

أحمد (٢) «الله تعالى»^(٣) حمدا يقرب الى جنابه الكريم ، ويوجب المزيد من فضله واحسانه ، واستغفره استغفاراً يؤمن من عقابه الاليم^(٤) . ويغلد فسي الفردوس الاعلى من جنانه . وأسأله الهداية الى صراطه المستقيم ، بالهام الحق ، وانارة برهانه . وأن يضئ على من بالملأ الاعلى ، الحافين من حول العرش العظيم ، وعلى المصطفين ، لاطهار التوحيد واعلانه .

وبعد : فقد اتفق أرباب العقائد العقلية^(٥) ، والديانات النقلية^(٦) : أن الايمان (٧) بالله . واليوم الآخر . وعمل الصالحات ، هو غاية الكلمات الانسانية . وبدونه لا يفوز الانسان بالسعادة السموية . ولا ينجو من الشقاوة الاخرية .

ومن الظاهر أن ذلك لا يتم تحصيله على الوجوه اليقينية لا الظنية ، وبالطرق البرهانية لا التقليدية . الا يعلم الحكمة^(٨) الذي هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات . بالعقائق النظرية والعملية . وعلى حسب الطاقة البشرية .

(١) في «أ» زيادة «عليه توكلت» .

(٢) الكلام - السابق من «قال العبد ... مرضيه» غير موجود في «أ» ويظهر أنه من تزيد النسخ .

(٣) كلمة «تعالى» ناقصة من «أ» .

(٤) في «ك» «اللائم» .

(٥) يقصد الحكماء .

(٦) يقصد الرسل والأنبياء وأتباعهم من العلماء .

(٧) الايمان Faith لغة : التصديق . وضده التكذيب . وشرعا : اظهار الخضوع والقبول للشرعية . ولما أتى به النبي ، واعتقاده وتصديقه - الجرحاني : التعريفات «أمن» .

(٨) الحكمة هنا هي الفلسفة . وهذا متفق مع تفسير ابن سينا للحكمة إذ قال «الحكمة صناعة يستفيد بها الانسان تحصيل ما عليه الوجود

=

الجديد في الحكمة

وبالطرق البرهانية لا التقليدية ، الا بعلم الحكمة^(١) الذي هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتبصيرات . بالحقائق النظرية والعلمية ، وعلى حسب الطاقة البشرية .

وبهذا انقطع عذر من لم يرغب في تحصيله ، ولم يدأب في تمهيد قواعده واصوله . فان مكذب اهل الحكمة والتنزيل ، مع عدم المستند والدليل ، لا يمد من اهل العقل والتحصيل . ويجب على المتردد العمل بالأحوط ، وعلى المصدق الا يضل على علم عن سواء السبيل .

ولما كان الامير الكبير الفاضل العالم العادل ، عز الدين فخر الاسلام والمسلمين ، معتمد الدولة ، فخر الملك ، مفتخر العراقيين ، دولة شاه بن الامير الكبير ، سيف الدين سنجر الصاحبى ، بلغهما الله مبتقاها ، وأدام ايامهما)^(٢) . من اطلع على شرف هذا العلم ، بالمعيتة الثاقبة ، وأرائه الصائبة ، التمس من تصنيف كتاب فيه ترسمه^(٣) ، فعلت هذا الكتاب في اثناء ماقد الجنت اليه ، من ملاسة^(٤) الامور الدنية ، والشواغل الدنيوية ، شتملا - مع اختصاره - على تهمة الطالب . وامهات المسائل ، متضمنا - مع

=

كله في نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله ، لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالما معقولا ، مضاهيا للعالم الموجود ، تستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية .
ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - الرسالة الخامسة
١٠٤ - ١٠٥ طبعة مصر .

(١) ما بين المعقوفين في داء فقط . وقد حرص كثير من المؤلفين القدامى على أن يسجل أن كتابه قد ألف بناء على رغبة الامير . حتى يعطى للكتاب أهمية لدى الناس .

(٢) مرسومة هكذا «ترسمة» .

(٣) ناقصة من داء .

الزيادات التي من قبلي - لخلاصة أفكار الاواخر ، والباب حكمة الاوائل (١) ،
خاليا عما يقصر عن افادة اليقين . من الحجج والدلائل ، عاريا عن تحقيق مالا
يجدى تحقيقه بظانل .

فلا تجد في هذا الكتاب ، الا ما ينتفع به ، في العلم بالله تعالى (٢) ،
وتوحيده ، وتنزيهه . وصفات جلاله ، وعجائب مخلوقاته الدالة على : كبريائه
وعظمته ، وبيان جوده وعنايته .

وفي اثبات الملائكة السماوية ، والنفوس الارضية ، وادراكاتها ، وآثارها ،
وبقائها بعد خراب البدن (٣) ، وأبديتها ، وتزكيتها ، وما يصحهما من الخطا
والخذلان .

(وفي) (٤) خصائص النبوة ، والولاية ، وحال المعاد ، والنشأة الثانية .
وبالجملة هو مشتمل على ما يصح من الضلال ، ومزلة أقدام الجاهل ،
ويسمد النفس في المأل . بما تحلت به من الكمال (٥) .

وأقول - مع اعترافي بتقصيري ، وقلة بضاعتي من العلم - : انه لا يعرف
محل هذا الكتاب ، الا المحقق ، الذي طال نظره في الكتب السابقة عليه (٦) .
وقد جعلته سبعة أبواب ، في كل باب منها سبعة فصول (٧) . ومن الله
أستمد العصمة ، وأصابة الصواب ، والرحمة ، وجزيل الثواب ، انه
الغفور (٨) الوهاب .

(١) هذا تصريح من المؤلف بأنه قد تأثر بما ورد لدى السابقين . فليس كل

شيء في الكتاب جديدا ، لكن له فضل الاختيار والتلخيص .

(٢) من واجب كل انسان ان يبدأ بمعرفة الله تعالى عن طريق آثاره وحكمته
في الكون .

(٣) النفس لا تقنى بفناء البدن . فليس ابن كمونة هنا تابعا لارسطو في القول
باتحاد المادة والصورة وفنائهما معا .

(٤) زائدة في داء .

(٥) المؤلف حريص على توجيه الانسان نحو السعادة ، ومناطها النفس .

(٦) اذن يتطلب الكتاب قارئا له خلفيات ثقافية متعددة .

(٧) هنا تناسق جميل بين الابواب والفصول . مما يدل على اهتمام الرجل
بالتواحي المنهجية .

(٨) في داء «العفو» .



مرکز تحقیقات اسلامی

الباب الاول

في

آلة النظر المسماة بالمنطق



مرکز تحقیقات کتب و اسناد ملی

الفصل الأول

في

ماهية المنطق . ومنفعته ، وأمور ينتفع بها توطئة

المنطق : قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسده . ونسبته الى الروية نسبة
العروض الى الشعر ، والايقاع الى أزمنة الألحان .

ويستغنى عنهما بفقرته كثير من الناس . ولا يكاد يستغنى عن هذا
القانون الا المؤيدون بهداية ربانية ، وقليل ماهم ، لكن الذين لا يهتدون بهذا
القانون ، لبلادهم ، كثيرون (١) .

والمراد بالفكرة هنا ، توجه الذهن نحو مبادئ المطالب (٢) . ليتأدى من
تلك المبادئ اليها (٣) .

فتلك المبادئ تجري من الفكر مجرى المادة ، والهيئة الحاصلة من ترتيبها
تجري مجرى الصورة ولا بد في صلاح الفكر ، أى في كونه مؤدياً الى المطلوب ،
من صلاحيهما معا ، ويكفى في فساده فساد أحدهما (٤) .

(١) يتضح هنا مدى اتباع ابن كمونة لابن سينا في تحديد معنى المنطق . يقول
ابن سينا في النجاة ص ٦ ط . مصر ١٣٣١ هـ : «صناعة المنطق نسبتها الى
الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر . لكن الفطرة السليمة
والذوق السليم وبما أغنيا عن تعلم النحو والعروض ، وليس شيء من
الفطرة الانسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بأعداد هذه
الألة ، الا أن يكون مؤيدا من عند الله تعالى» .

(٢) المراد هنا بالمطالب ما يجهله المرء بما ينوي معرفته ويتطلع الى تحصيله .

(٣) تفسير الفكر هنا مطابق لتفسير ابن سينا له في الاشارات والتنبيهات
١ : ١٦٩ ، «الفكر ما يكون عند اجماع الانسان ، أن ينتقل عن أمور حاضرة
في ذهنه ، متصورة أو مصدق بها» .

(٤) هنا ارتباط بين المادة والصورة في الفكر المنطقي . وهو رأي ابن سينا
أيضا - النجاة ص ٥ .

والمبادئ : اما تصورية . أو تصديقية . فان حضور شيء ما عند الذهن يسمى تصورا . وهو نفس الإدراك .

وما يلحقه لحوقا يجعله محتملا للتصديق^(١) أو التكذيب . يسمى تصديقا . وهو الحكم^(٢) . يتمصور على متصور . ولا يطلب في العلوم سواها .

ولما انحصر المعلوم في معلوم التصور . ومعلوم التصديق . فالجهـــــــــــــــــول منحصر في مجهولهما . ويسمى الفكر الموصل الى التصور قولاً شارحاً . والفكر الموصل الى التصديق حجة^(٣) .

فقصارى أمر المنطقي . أن ينظر في مبادئ كل من القولين . وكيفية تأليفه على الوجه الكلي القانوني . لا بالنظر الى المواد المخصوصة بالمطالب الجزئية^(٤) . ويجب عليه أن ينظر في الألفاظ . من حيث هو : معلم للمنطق . أو متعلم له . للعلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى . لامن حيث هو منطقي فقط . وعلم المنطق بعضه على سبيل التذكير والتنبيه . وبعضه على سبيل العلم المتسق . الذي لا يقع فيه غلط^(٥) .

وهو قانون للبعض الذي بخلافه . والا لافتقر المنطق فيما يستنبط منه بالفكر الى منطق آخر . وليس كذا .

ولا بد من^(٦) انتهاء المبادئ الى تصورات وتصديقات بديهيتين . والا لاكتسب المجهول بالمجهول . وهو محال . ولا تصديق الا على تصورين فصاعدا .

(١) في ذلك «التكذيب» .

(٢) الحكم في القضية هو الذي يفرق بين التصور والتصديق .

(٣) الحجة والدليل شيء واحد . وهي ما دل به على صحة الدعوى - التعريفات الجرحاني - باب الحاء .

(٤) هذا بالنسبة للمنطق الصوري Formal Iagic اما

المنطق الحديث فانه يجعل التصور والتصديق من مراحل التفكير ثم يركز على جانب الاستقراء - د . قاسم : المنطق الحديث ٦٤ وما بعدها .

(٥) تتفق هذه الفكرة مع رأي ابن سينا في المنطق وهو : «أن يكون عند الانسان آلة قانونية تمصه مراعاتها عن أن يضل في فكره» - الاشارات والتنبيهات ١٦٧ .

(٦) في ذلك : دفي .

ويكفي في ذلك التصور بوجه ما فقط ، حتى ان تصورنا من المجهول مطلقا كونه مجهولا مطلقا ، كاف في حكمنا عليه بامتناع الحكم عليه ، أي في حال لا يكون متصورا منه الا^(١) هذا القدر .

ومدلول اللفظ الذي دلالة وضعية . ان كانت على المعنى الذي وضع له ، لأجل وضعه له . فهي المطابقة . كدلالة البيت على مجموع الجدار والسقف ، والا فمدلوله ان كان جزءا مما وضع له فهي تضمن . كدلالة البيت على الجدار . وان كان خارجا عنه فهي التزام . كدلالة السقف على الحائط . واللفظ الواحد يدل على المعنى الواحد الحاصل في كثيرين بالسواء بالتواطؤ ، كالحيوان على جزئياته ، ولا على السواء بالنشكك ، كالموجود^(٢) على الجوهر والعرض ، ويدل على معانيه المختلفة بالاشتراك ، كالعن على^(٣) الباصرة وغيرها ، وهذه قد يعمها الوضع . وقد يخص بعضها . ويلحق غيره به . لشبه ، أو نقل .

والالفاظ الكثيرة تدل على المعنى الواحد بالترادف ، كالخمر^(٤) والقمار ، وعلى المعاني الكثيرة بالتباين . كالسواء والارض . واللفظ ان لم يقصد بشيء من أجزائه المترتبة المسموعة الدلالة فيه على شيء من أجزاء معناه ، فهو المفرد ، كزيد وعبدالله . والا فهو المركب . ويسمى قولا كالحيوان الناطق .

واحترازنا بالمرتبة المسموعة عن مثل صيغة الفعل الدالة على زمانه . وجوهره الدال على الحدث . فان كلا منهما جزؤه . ولكن غير مترتب ولا مسموع .

والمفرد ان استقل بالاخبار به أو عليه ، فان دل على معنى ، وعلى زمانه الحاصل من الثلاثة^(٥) — احترازا بالمحصل عن مثل الزمان في المتقدم المتصرف الى تقدم ومتقدم — فهو الكلمة . كمشى . والا فهو الاسم ، كالانسان . وان لم يستقل بذلك فهو الاداة ك«في» و«هو» و«كان» الناقصة .

(١) في «ك» : «ولا» .

(٢) في «أ» : «الوجود» .

(٣) في «أ» : «ناقصة» .

(٤) في «ك» : «كالخمر» .

(٥) في «ك» : «الثلاث» .

ومما منع مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو جزئي ، « كزيد » ، المشار اليه ،
ومالم يمنع مفهومه ذلك . فهو كلي وقعت الشركة فيه ، « كالانسان » ، أولم تقع
لما منع غير نفس المفهوم : « كالشمس » ، والموصوف وصفاته اذا حكم ببيضه
على البعض ، كيف (١) كان . « كالانسان ضاحك » ، أو « الضاحك انسان » ، أو
« كاتب » ، فالمحكوم عليه موضوع ، والمحكوم به محمول بالمواطاة . بخلاف ماثل
« الضحك » ، « والكتابة » لانها (٢) لا تحمل الا باشتقاق ، كـ « الضاحك » أو بأداة
نسبية ، كـ « ذى ضحك » .

والمحمول ان كان داخلا في ماهية موضوعه ، كـ « الحيوان » في الانسان ،
أو نفس ماهيته ، كـ « الانسان » لـ « زيد » ، اذ « زيد » عبارة عن انسان متخصص
بعوارض ، لاعتن المجموع من الانسان وتلك العوارض ، فهو ذاتي ، وان كان خارجا
عنها فهو عرضي ، اما لازم وهو الدائم الصحة لها مع العلم بوجه وجوب تلك
الصحة ، كذى الزوايا الثلاث للمثلث ، ان كان بينا ، أو لمساوي الزوايا
بالقائمتين (٣) له . ان كان غير بين ، يلحق بتوسط غيره ، واما مفارق ، وهو ما
لا يكون كذلك .

وان جاز دوام صحبته لها ، اما بمفارقة (٤) سرية ، ككون زيد قائما ، أو
بطيئة ، ككونه شابا .

وما أخذ من العرضيات من حيث يختص بما هي واحدة ، فهو خاصة ،
كالضحك للانسان . سواء ساوته كهذا المثال ، أو كانت لبعضه فقط . كالكتابة
بالفعل له . وما أخذ منها من حيث يشمل ماهية وغيرها . فهو عرض عام ، كالماشي
للانسان ، لا للحيوان ، لا اختصاصه به .

والمستول بما هو : ان كان حقيقة واحدة ، كالانسان ، فالجواب مجموع

(١) ناقصة من «اء» .

(٢) في «اء» : «فانها» .

(٣) في «ك» : «القائمتين» .

(٤) في «ك» : «مفارقة» .

ذاتيَّاتها . كالحيوان الناطق .

وان كان فوق واحدة ، فان اختلفت حقائقها كالانسان والفرس والطير .
فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ، وهو جنس كل واحد منهما ،
وهي الانواع بالاضافة اليه . وان اتفقت حقائقها كزيد وخالد ، المختلفين بالعدد
فقط . فبالحقيقة^(١) المشتركة حالي الشراكة والخصوصية . كالانسان . وهو نوع
حقيقي . لتلك الكثرة . وسماء غير معنى النوع الاضافي وقد تصدقنا عنى ماهية
واحد ، كهذا^(٢) المثال . وقد يصدق كل منهما على مالم يصدق عليه الاخر ،
كالسناط التي هي انواع حقيقية فقط .

والانواع المتوسطة التي هي اضافية فقط ، الا اذا اعتبرت بالنسبة الى ما
اشترك فيه ما تحتها دون المخصصات . وقد تتصاعد الاجناس الى ما لا جنس
نوعه . وهو العالي . وجنس الاجناس . وتتنازل الانواع الاضافية الى ما ليس
تحت الا الاصناف والاشخاص . وهو الانواع .

والمتوسطات اجناس لما تحتها . وانواع لما فوقها . وخصوصية كل نوع هو^(٣)
فصله المقوم . كالتماثل للانسان . ويقال في جواب أي ما هو في ذاته ، وكل
شئين ان^(٤) صدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر .

فاما مع العكس . وهو المساوي ، كالانسان / والضاحك ، اولاً^(٥) مع
العكس . فالاول اعم مطلقا ، والآخر اخص مطلقا ، كالحيوان اعم ، والانسان
الاخص . وان لم يصدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر .

فان صدق على بعضه . فيبينهما عموم وخصوص من وجه ، كالانسان
والابيض والا فهما متباينان^(٦) ، كالانسان والفرس ، والموجود والمعدوم .

(١) في ذلك : «الحقيقة» .

(٢) في «أ» : «على هذا» . وما اخترناه هنا أولى .

(٣) في «أ» : «فهو» .

(٤) في «أ» : «فان» .

(٥) في «ك» : «ولاء» .

(٦) في «أ» : «متباين» .

ولاتزيد المحولات المفردة على الخمسة التي هي :

الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والعرض العام ، لأنها إما ذاتية أو عرضية : والذاتية إما صالحة لأن تقال في جواب ماهو ، أو غير صالحة ، والصالحة إما على مختلفات الحقائق ، وهي الجنس أولا على مختلفاتها ، وهي النوع الحقيقي ، وغير الصالحة^(١) لذلك إما غير مشتركة ، أو ليست تمام المشتركة ، بل جزؤه المساوي له . إذ الجزء في الجملة لا يكون أخص مطلقا . ولا من وجه ، ولا مائنا . لأنه كلما صدق الكل صدق الجزء . فانتفت هذه الثلاث . وفي هذا الموضع لا يكون أعم مطلقا والا لكان تمام مشترك بين ماهية ما وبغيرها . وهو خلاف الفرض . فتبين أنه مساو . وعلى تقدير أنها ليست تمام المشترك . أو هي بعضه المساوي ، فهي صالحة به^(٢) . للتمييز ، فيكون فصلا . والعرضية إن اعتبر عروضها للماهية^(٣) الواحدة فهي خاصة . والا فهي عرض عام .

وكل واحد من هذه الخمسة إنما هو ذلك الواحد بالإضافة ، فقد يصدق على واحد عدة منها . كاللون فإنه جنس للسواد والبياض^(٤) . ونوع للكيف وخاصة للجسم ، وعرض عام للإنسان . وعروض كل واحد منها يسمى بالطبيعي . وعارضة بالمنطقي ، ومجموعهما^(٥) بالعقلي . فالحيوان جنس طبيعي ، والجنسية العارضة له جنس منطقي . والحيوان مع الجنسية جنس عقلي . وكذا قياس باقيها .

(١) في «ك» : «الحاصلة» .

(٢) ناقصة من «أ» .

(٣) في «أ» : «الماهية» .

(٤) في «أ» : «للبياض والسواد» .

(٥) في «أ» : «مجموعة» .

الفصل الثاني

في

اكتساب التصورات

التصور اما تام ، وهو الاحاطة بكنه حقيقة المتصور ، واما ناقص ، وهو تمييزه عما عداه ، من غير تلك الاحاطة . والقول الشارح الموصل الى التصور التام يسمى حدا تاما ، ولا بد وان^(١) يشتمل على ذاتيات المحدود اجمع ، فيكون مرکبا من جنسه وفصله . ان^(٢) كان تركيبه منهما ، اذ الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل يتضمن جميع الذاتيات المميزة ان كان لذلك الجنس والفصل تركيب . وكما ان اتحاد الشيء في الخارج لا يتم الا باتحاد جميع اجزائه . فايجاهه في الذهن الذي هو تصوره ، لا يتم الا بايجاد جميع ذاتياته فيه ، ومتى لم يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور التام ، لم يتم الحد ، اذ لا يتصور به كنه حقيقة الشيء .

وحده الحد هو انه القول الدال بالمطابقة على ماهية الشيء . وطقن ان جميع ذاتيات الشيء نفس ذلك الشيء ، فيكون التعريف بهاتمرير الشيء بنفسه ، وليس كذا . فان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء ، يستمتع كونها نفس ذلك الشيء المتأخر عنها ، بل هي^(٣) تصوير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة ، فتحصل معرفتها بها ، فالعلم بالجنس وبالفصل بالتركيب التقديدي متقدم على العلم بالجنس المفيد بالفصل ، والفرق بين مجموع الشيء وبين اجزائه بأسرها ، ان المجموع هو اعتبار ما يقع فيه التأليف مع التأليف . والاجزاء بأسرها مهي التأليف من غير التفات الى التأليف .

(١) في هاء : هاء .

(٢) هاء : هاء .

(٣) ناقصة من هاء .

ويجب تقديم الجنس على الفعل في الحد ، لأن الجنس يدل على شيء بهم
يعضله الفصل . وإذا عكس هذا الترتيب اختل الجزء الصوري من ذلك الحد .
فلا يشتمل على جميع الأجزاء .

والحد اما بحسب الماهية في نفس الامر ، وهو صعب ، لجواز الاختلال
بذاتي لم يطلع عليه . ولوقوع كثير من الاغاليط الحدية فيه . واما بحسب
المفهوم فلا^(١) يتأتي فيه ذلك ، اذ هو مجرى العناية .

وإذا عطينا بالانسان ، الحيوان المنتصب القامة ، الضاحك بالطبع ، فكل
واحد من هذه ذاتي بحسب المفهوم ، ولا^(٢) يسوغ الزيادة عليها ، والنقصان منها ،
عند استعادة حد الانسان مثلا ، والا لكان المحدود اولا غير المحدود ثانيا :

ويجب ألا تغفل عن هذا القانون في الحد المفهومي . وأما الموصل الى
التصور الناقص . فمنه الحد الناقص ، وهو ماأخل فيه^(٣) ببعض الذاتيات ،
كتعريف الانسان بأنه الجسم الناطق ، فأخل^(٤) بفصل جنسه الذي هو الحيوان ،
أو بأنه الناطق ، فأخل بجنسه جملة .

ومنه الرسم . اما التام . وهو ما يميز الشيء عن جميع ما عداه . واما
الناقص وهو^(٥) ما يميزه عن بعض ما عداه .

وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولا ، ليقيد^(٦) ذات الشيء . فان
الفصول والخواص واللوازم ، لاتدل بالمطابقة الا على شيء ما يستلزمها ، أو
يختص بها .

فاما ذلك الشيء ، فلا يدل عليه الا بالالتزام . ودلالة الالتزام غير مضبوطة ،
فقد ينتقل العقل بالالتزام الى الشيء ، والى جزئه ، والى خاصة أخرى له ، فاذا

(١) «أ» : يولاء .

(٢) «أ» : وفلاء .

(٣) ناقصة من «أ» .

(٤) «أ» : «وأخل» .

(٥) في «ك» : «هو» .

(٦) «أ» : «للقيد» .

وضع الجنس دل على أصل الذات المرسومة ، ويتم^(٧) التعريف بإيراد اللوازم والخواص ، كما يقال للإنسان انه حيوان مشاء على قدميه . عريض الاطفار ، ضحاك بالطبع ، ويقال للمثلث انه الشكل الذي / له ثلاث زوايا .

وإذا استقصى في ذكر الخواص واللوازم . فإن العقل حينئذ يطلب لها جامعا هو الذات ، فيستغنى^(٨) عند ذلك عن ذكر الجنس ولا يتم قول شارح الا بما يخص المعروف ، اما بأن يكون كل واحد من أجزائه كذلك ، كرسم الشيء بمجموع خواصه أو البعض كذلك دون البعض ، كرسمه بالجنس والخاصة ، أو يخص بالاجتماع كرسمه بمجموع كل فرد منه .

والجنس^(٩) عرض عام ، وجملة تلك الاعراض خاصة ، كالتاثر الولود للخفاش . ويجب أن تكون الخواص والاعراض المعرفة للشيء ، مبنية له ، وليس من شرط كونها معرفة أن يعلم اختصاصها بالشيء ، لأن العلم بالاختصاص متوقف على العلم بالمختص والمختص به . فلو عرف بذلك الاختصاص لكان دورا ، بل من شرطه ان يكون بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور المعروف به ، والمعلوم مطلقا ، وكذا المجهول مطلقا . لا يتصور طلب تصورها ، بل المعلوم من وجه والمجهول من آخر . كادراك ناقص . يطلب تكمله أو زيادته وان لم يكتمل . والخطأ في الاقوال الشارحة منه ما يختص بالحد ، ومنه ما يعممه والرسم .

أما الذي يختص بالحد فإن يوجد مكان الجنس أحد أمور سبعة :

أما اللوازم العامة ، كالوجود والعرضية ، وأما الفصل كقولهم العشق افراط المحبة ، وإنما هو المحبة المفرطة ، وأما النوع كقولهم : الشرير من يظلم الناس ، والظلم نوع من الشر ، وأما جنس آخر كما يقال : العفيف ذو قوة يتمكن بها من اجتناب الشهوات . فإن الفاجر أيضا له هذه القوة ، ولا يجتنب ،

(٧) «ك» : «تم» .

(٨) «ك» : «يستغنى» .

(٩) ناقصة من «أ» .

فقد أخذت القوة مكان الملكة ، واما الموضوع كأخذ الخشب في حد الكرسي . فانه يوجد قبل الهيئة السيرية^(١) بعدها ، ولا كذلك الجنس . فان وجوده يتقدم بالفصل : وجعلها واحد . واما المادة الفاسدة . كقولهم : الخمر غيب معصر ، والرماد خشب محترق . واما الجزء : كقولهم : الانسان حيوان ناطق ، وعنوا بالحيوان ما تخصص به . فان التخصص^(٢) لا يقال على المختلفات فلا يكون جنسا . بل الحيوان الذي هو جنس يجب أن يؤخذ غير مشروط بقيد أنه ناطق ، ولا يفيد أنه لاناطق . اذ الاول هو الانسان نفسه . والثاني مناف له ، فلا تحمله عليه ، وبأن توجد الانفعالات مكان الفضول ، فان الفضول لا تبطل الشيء ، والانفعالات قد تبطله .

واما الذي يعم الحد والرسم فبان يعرف الشيء بنفسه ، كقولهم : العدد كثرة من الأحاد . والعدد^(٣) والكثرة واحد ، أو بما يساويه في المعرفة والجهالة ، كقولهم : الأب هو الذي له ابن . أو بما هو أخفى منه ، كقولهم المثلث شكل زواياه الثلاث مساوية لقائمتين . أو بما لا يعرف الا به . كقولهم : الشمس كوكب يطلع نهارا ، والنهار هو زمان طلوع الشمس .

(١) لعلها «الكرونية» .

(٢) «ك» : «المتخصص» .

(٣) سقطت الواو من «ك» .

الفصل الثالث

في

القضايا والسامها

القول اما تقييدي كالحیوان الناطق ، وهو في قوة مفرد ، كالانسان ، او
جرئي ، وهو ما يعرض له لذاته أن يكون صادقا أو كاذبا .

واحترزنا (١) بـ «لذاته» (٢) عن مثل تفضل بكذا . فانه أمر بالذات . ويدل
على الجزئية (٣) ، أي أريد تفضلك به . أو خارج عنهما ، كالتمني والترجي
والامر والنهي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام .

فالتقيدي ينتفع به في الاقوال الشارحة ، وقد مضى ذلك . ومماثل التمني
ومما معه هو أخص بالحوارات دون العلوم . وينتفع به في الخطابة والشعر ،
وما يجري مجراها مما لا يتعلق بفرض هذا الكتاب .

وأما الجزئي فهو الذي ينتفع به في تركيب الحجج . وتسمى قضية ، ولا بد
فيها من محكوم عليه ومحكوم به ، ايجابا أو سلبا . فان لم يكونا جزأين قد
اخرجا بالتركيب عن الجزئية . كالانسان ماش . أو ليس ، أو كالحیوان الناطق
ماش أو هو منتقل ينقل قدميه ، أو ليس ، فهي العملية . وان كانا كذلك فهي
الشرطية . والارتباط بين الجزأين ان كان بلزوم أو بمصاحبة (٤) أو سلب
أحدهما فهي المتصلة . وان كان بعناد أو عدم موافقة أو سلب أحدهما . فهي
المنفصلة .

(١) كـ «واحترز» .

(٢) أـ «لذاته» .

(٣) أـ «الخبرية» .

(٤) كـ «مصاحبة» .

فأما الحملية فهي التي حكم فيها بكون أحد جرائها . وهو المحمول مقولا على ما يقال عليه الآخر . وهو الموضوع . سواء كان ذاتا وحدها . كالإنسان كاتب . أو هو مع صفة كاضاحك كاتب .

والموضوع والمحمول هما مادة القضية . وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها . وقد يحذف في بعض اللغات لفظا . لدلالة القرينة عليه معنى . كما يقال : زيد ماش . وحقه أن يقال : هو ماش .

والموضوع ان لم يمكن تعدده . اما لكونه جزئيا . كزيد كاتب . أو ليس . أو باعتبار الحكم . كالحيوان جنس^(١) . فالحملية مخصصة . وان أمكن تعدده . فان تبين أن^(٢) الحكم على كل واحد من أفرادها بإيجاب ككل إنسان حيوان^(٣) . وهي الموجبة الكلية . أو سلب . كلا شيء . ولا واحد من الناس بعجز . وهي السالبة الكلية . وعلى بعضها بإيجاب . كمض الناس كاتب . وهي الموجبة الجزئية . أو ليس بكاتب . وهي السالبة الجزئية . فعلى التقادير الأربع . / الحملية محصورة .

وان لم يتبين ذلك كالإنسان في خسر . أو ليس . فالحملية مهمة . وهي مساوية للجزئية . وفي قوتها فانه اذا صدق الحكم على كل الافراد أو على بعضها فعلى التقديرين يصدق على بعضها يقينيا .

ويتناول الحكم في المحصورة . ما يدخل تحت الموضوع من الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص^(٤) الموجودة . والفروض وجودها . مما لا يمتنع اتصافها به .

واذا قلنا كل ج ب فلا يعني مجموع الجيمات . ولا كلية جيم المنطقية ولا العقلية . بل يعني كل واحد من افراد ج الشخصية . أو غيرها . وبالجمله فيما يوصف به . وصفا مأخوذا من حيث هو بالفعل . لا بالقوة .

(١) أ «جسم» .

(٢) أ «بأن» .

(٣) ك «ككل حيوان» .

(٤) أ «الأشخاص والاصناف» .

كما لللطفة التي هي بالقوة انسان . سواء كان موصوفا به كذلك في العرصر
الذهني ، أو في الوجود الخارجي ، وسواء اتصف به دائما ، أو غير دائم ، بل
كيف اتفق فهو ب على أحد جهات الحمل . التي (٥) يأتي ذكرها .

وإذا كان المحمول معدولا . وهو الذي عبر عنه بأداة سلب مع لفظ محصل .
سميت العملية معدولة (٦) . كقولنا : الانسان هو لا فرس .

وتشتبه الموجبة فيها بالسالبة المحصلة . والفرق بينهما . هو أن الموجبة
المعدولة (٦) حكم فيها بارتباط السلب ، السالبة المحصلة ، حكم فيها بسلب
الارتباط . فالسلب (٢) في احدهما رافع للإيجاب (٣) . وفي الأخرى (٤) بخلافه .

والإيجاب لا يصح ولا يصدق الا على محقق في الخارج ، أي في نفس الأمر ان
حكم بثبوت المحمول للموضوع كذلك . والا ففي العقل . ولا كذلك السلب ، فإن
المعدومين أو المعلوم أنهما كان قد يرفع (٥) الارتباط بينهما في الخارج ، فيصدق
الحكم فيها على غير الثابت . اذا أخذ من حيث هو غير ثابت .

ولكل موضوع الى محمول نسبة مافي نفس الامر مخصوصة . فان كان
تخصصها بالوجوب . كزيد انسان ، أو ليس . فهي مادة واجبة . وان كان
بالامتناع فهي مادة ممتنعة . كزيد حجر ، أو ليس . وان كان بالإمكان فهي مادة
ممكنة . كزيد كاتب . أو ليس . وما يتلفظ به من خصوصية النسبة ، أو يفهم —
وان لم يتلفظ به — فهو جهة القضية سواء طابقت المادة ، أو لم تطابق .

وقد تكون الجهة متناولة لأزيد من مادة واحدة . كحكمنا بالنسبة لغير
المتنوعة . فانها تتناول مادتي الوجوب والإمكان . وكذا قياس غيرها من (٦)
الجهات العامة .

-
- (٥) أ . الذي .
 - (٦) ك . معدولة .
 - (١) ك . معدولة .
 - (٢) «السالب» .
 - (٣) أ . الإيجاب .
 - (٤) ك . الأخر .
 - (٥) ك «يوقع» .
 - (٦) أ . في .

وإذا حكم بدوام النسبة أو سلبها ما دامت ذات الموضوع ثابتة . فالقضية
ضرورية . ان قيدت^(٧) بالوجوب . كالانسان بالضرورة حيوان . أو ليس بعجمي .
ودائمة ان لم يقيد به . وكان محتملا له . كزيد أبيض البشرة دائما . أو
ليس واذا مالا يجب لايوجد . كما ستعلم . فلا دائم^(٨) الا ضروري في نفس الامر .
ونكس مرادنا بالدوام^(٩) مالا يحكم بوجوبه . فان قيدناه باللاضرورة فالمراد
أنا لانعلم وجه وجوبه . وحينئذ لا يصدق الحكم به على كل واحد . اذ جزئيات
الكل لا تتناهي . فلا يطلع العقل على دوام الحكم عليها . الا اذا وجب ذلك لنفس
طبيعة الكل^(١٠) . وعلى الموضوع الجزئي جاز ذلك للمشاهدة والوجدان . كما
يمثل به .

وان حكم بان ثبوت المحصول أو سلبه دائم بدوام الوصف المعبر به عمن
الموضوع ككل كاتب متحرك الاصابع . أو ليس بساكنها مادام كاتبها . مع جواز
دوامه بدوام الذات . أو لا دوامه . فهي المشروطة . ان قيد بوجوبه بحسب
الوصف . والعرفية ان لم يقيد به . وان حكم بذلك في بعض اوقات الوصف
المذكور . مع جواز صدق الحمل العرفي أو لاصدقه . ككل مجنوب يسعل أو لا
يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا . فهي الحينية الضرورية . ان قيد بالضرورة
في ذلك الوقت . والحينية المطلقة ان لم يقيد بها . وان حكم بذلك في بعض اوقات
ثبوت ذات الموضوع . مع جواز باقي الاحتمالات . فهي العرفية^(١١) الضرورية ان
تعرض لقيد الضرورة^(١٢) . والمطلقة ان لم يتعرض له . وان قيد الحكم فيما عدا
الضرورة والدائمة بالالدوام بدوام ذات الموضوع فالجهة مركبة من تلك الجهة .
ومن مطلقة تخالفها في الكيف . أي في الايجاب والسلب . وقد توافقها في الكم .

(٧) أ «قيد» .

(٨) ك «دائما» .

(٩) أ «بالدائم» .

(١٠) ك «الكل» .

(١١) أ «الوقتية» .

(١٢) أ «الضرورية» .

وقد تخالفها .

وان^(٤) كان الحكم بسلب ضرورة العدم في الايجاب . أو بسلب ضرورة الوجود في السلب فهي الممكنة العامة . وان كان بسلب الضرورتين معا فيهما . فهي الممكنة الخاصة . وهي مركبة من ممتنتين عامتين مختلفتي الكيفية . وقد تكون الضرورة المطلوبة في الممتنتين مفيدة بوصف أو وقت . وجازا^(٥) ألا يصدق الحكم في الممكنات بالفعل في وقت من الاوقات . كزيد بالامكان العام أو الخاص ككاتب . وان لم يكتب دائما . ولا تصدق هذه في نفس الامر ، اذ لا دائم غير ضروري في نفسه . بل صدقيا انما هو على الوجه الذي سبق في الدائمة .

والموجبات لا نهاية لها ، اذ الاحكام وقودها لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه . ونفاس احكام مالم / يذكر في^(٦) الموجبات على ما ذكر منها ، هذا ما يتعلق بالحملية .

أما المتصلة فهي التي حكم فيها يصدق قضية تسمى التالي . على تقدير صدق أخرى تسمى المقدم في الموجبة . أو بلا صدق التالي على تقدير صدق المقدم في السالبة . وهي اما لزومية ان حكم في الايجاب يلزوم التالي للمقدم . وفي السلب بسلب اللزوم . مثل : ان كان زيد يكتب تتحرك يده . وليس ان كان يكتب فهو ماش .

والفرق بين لزومية السلب وسالبة اللزوم . على قياس الفرق بين الموجبة المدونة والسالبة البسيطة . فهي^(٧) الحملية .

واما اتفاقية اذا حكم فيها في الايجاب بتوافق جزأها على الصدق ، ممن غير حكم باللزوم . وان لم يمنع ، وفي السلب بعدم ذلك التوافق . مثل : ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق . وليس ان كان ناطقا فهو صاهل .

(٤) أ. فان .

(٥) أ. وجازا .

(٦) أ. ممن .

(٧) أ. في .

وخصوص المتصلة بتخصيص حكمها بالاحوال أو بالاتفاقات^(١) المعنية، كالיום إن جئتي أكرمك . وحصرها الكلي يكون الحكم في جميع الاحوال والتقادير الممكن اجتماعيا مع المقدم التي لا أثر لها في الاستصحاب ، وإنما قيدت بما يمكن اجتماعها بالمقدم . واحترازا من تقدير عدم المزوم . ومن مثل لزوم الفردية للثلاثة . على تقدير انقسامها بمتساويين .

والقيد الثاني . لئلا تكون تلك الاحوال والتقادير أجزاء من المقدم ، فتعود الكلية مهمة . وحصرها الجزئي يكون الحكم في بعضها ، وإهمالها بإهمال ذلك كله ، وسور الإيجاب الكلي «كلما ودائما» . والجزئي «قد يكون» ، وسور السلب الكلي «ليس البتة ودائما ليس» . والجزئي قد لا يكون ، وليس كلما كان . وليس دائما . وما في معاني هذه .

وإذا اعتبر تأليف المتصلة من حمليات وشرطيات وخلط منهما ، فهي على تسعة أقسام من حمليتين ، وقد تمثل : إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فكلما كان الليل موجود فالشمس غاربة . ومنفصلتين مثل : إن كان هذا المرض إما صفراويا أو بلفميا . فهو إما من حرارة أو من برودة ، وحملية مقدم ومتصلة تالي . مثل : إن كان طلوع الشمس علة وجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة ، كان^(٢) النهار موجودا ، وعكسه كعكس هذا المثال .

ومن حملية ومنفصلة على قسميها . مثل إن كان هذا عددا فهو إما زوج أو فرد . وعكسه . ومن متصلة ومنفصلة على قسميها مثل : إن كان كلما كانت الشمس طالعة كان النهار^(٣) موجودا ، أو أما ألا تكون طالعة ، أو يوجد النهار ، وعكسه .

وحكم كل واحد من الأجزاء في التقسيم هذا الحكم ولم جرا . وإذا أعتبرنا^(٤) يصدق ذلك الحكم .

(١) «أو الاوقات» .

(٢) «فالنهار» .

(٣) «فالنهار» .

(٤) «اعتبر» .

تاليغهامن الصادقات والكاذبات وخلطها . فقد تتألف الزوجية من صادقتين وقد سبق مثاله . وكاذبتين مثل ان كان الجمل يطير فله جناح وكاذبة مقدم . وصادقة تال . مثل : ان كان يطير فهو حيوان . ولا يصدق عكسه . اذ لا معنى للزوم الا الحكم بلزوم صدق التالي . على تقدير صدق المقدم . فاذا لم يصدق لم يصدق ذلك الحكم .

والاتفاقية لاتصدق الا من صادقتين . وهو ظاهر . واما المنفصلة فعمل ثلاثة اقسام : حقيقية . ومانة الجمع . ومانة الخلو .

فالحقيقية هي التي حكم فيها بالمائدة أو عدم الموافقة بين قضيتين أو أكثر ، في الصدق والكذب معا ، في الموجبة . أو بسالب ذلك العناد ، ولا موافقة في السالبة ، مثل^(١) ما حكم فيها بالمائدة : اما هذا العدد زوج أو فرد ، من جزاين ، أو اما زائد أو مساو ، من أكثر ، وليس اما هذا العدد زوج أو اثنين^(٢) من جزاين وبإضافة أو أربعة من أكثر .

ومثال ما حكم فيها بالاموافقة^(٣) وتسمى اتفاقية : اما زيد كاتب أو أسود ،

اذا كان كاتباً أبيض ، وليس كذا اذا جمعهما أو فقدهما . ومانة الجمع هي التي حكم فيها بذلك في الصدق فقط ، من غير منع كونه في الكذب أيضاً ، مثل : اما هذا حجر أو شجر ، وليس ، اما حجر أو جماد^(٤) في العنادية ، اما هذا كاتب أو أسود . اذا لم يستجمعهما . أو ليس كذا اذا استجمعهما في الاتفاقية .

ومانة الخلو ما حكم فيها بذلك في الكذب فقط . ولا يمنع الصدق . مثل اما زيد في الماء أو غير غريق . وليس اما هذا حيوان أو نبات ، في العنادية .

ويعرف مثال الاتفاقية مما مر . وكل واحدة من مانعتي الجمع والخلو ان أخذت بحيث لا تشمل الحقيقة^(٥) فالحكم بها^(٦) مركب من حكمتين ، وخصوص

(١) أ . مثال .

(٢) أ . اثنان .

(٣) أ . بان لا موافقة .

(٤) أ . حجراً أو جماد .

(٥) أ . الحقيقة .

(٦) أ . فيها .

المتصلة وحصرها واحمالها على قياس ذلك في المتصلة . من غير احمال للقيود
المحترز بها .

والسور الكل منها دائما في الايجاب . وليس البتة . ودائما ليس في السلب
والجزئي قد يكون في الايجاب . وقد لا يكون . وليس دائما في السلب وماقي
معانيها .

وتنقسم المتصلة من جهة تركيبها من العمليات والشرطيات الى خمسة
اقسام . لسقوط ثلاثة عما في المتصلة . بسبب عدم تمييز مقدم هذه عن تاليها .
وتصرف أمثلتها من قياس ماسبق . وما نعرفه من تلازم الشرطيتين .
وقد تحرف / القضية عن (صياغتها^(١)) المذكورة ، فتسمى محرفة .
والاعتبار بالمعنى لا بالعبارة . وصدق القضية وكذبها وايجابها وسلبها انما هو
منعلق بالربط ، ولا يلتفت فيه الى احوال أجزائها .



(١) انظر «مستطعات» .

الفصل الرابع

في

لوازم القضية عند انفرادها

كل قضية ، فانه يلزم من صدقها كذب نقيضها ، ومن كذبها صدقها .
والتناقض بين القضيتين هو اختلافهما بالايجاب والسلب لاغير ، بمعنى
اتحادهما في الجزئين .

وما يتعلق بالارتباط من : جهة أو اضافة ، أو شرط ، أو زمان ، أو مكان ،
أو كل وجز ، أو غير ذلك ، الا أنه قد سلب في احدهما غير ماوجب في الاخرى ،
مثل أنا اذا قلنا : كل ج هو ب في وقت كذا ، أو زمان كذا ، أو على جهة كذا :
وغيره ، فنقيضه : ليس كل ج ب على ذلك الوجه ، فنقيض بالضرورة كذا ليس
بالضرورة كذا ، وعلى هذا القياس .

واذا جملت هذه الامور متعلقة^(١) بجزئي القضية لا بالارتباط بينهما ، كفى
في التناقض مع الاختلاف بالكيفية اتحاد الجزئين لا غير ، بل كفى معه اتحاد
النسبة ، اذ باختلاف المنتسبين تختلف .

ويلزم من سلب كل واحد من الايجاب الكلي^(٢) السلب الجزئي الأخير ،
وكذا من سلب كل واحد من السلب الكلي ، والايجاب الجزئي ، فنقيض كل ج ب
ليس كل ج ب . وهو سلب جزئي . ونقيض : لا شيء من ج ب ، شيء من ج ب
وهو ايجاب جزئي ، مع مراعاة باقي الشرائط .

والتناقض انما يكون من الجانبين ساء . ولازم النقيض يسمى نقيضا أيضا
والمشهور في تعريف التناقض أنه اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة

(١) أو متعلقة .

(٢) أو «السلب» .

تقتضي لذاتها . أن يكون أحدهما بعينه وبغيره عنه صادقا . والاخر كاذبا .
 واحترز بلفظة «لذاته» . عن أقسام الصدق والكذب بخصوصية المادة .
 مثل : زيد ناطق . زيد ليس بحيوان . لا لضروري النقيضين^(١) . كزيد ناطق
 زيد ليس . ناطق .

ففي المثال الاول : لو لم يكن مالمس بحيوان ليس بناطق لما حصل
 الاقتسام . وهذا والتعريف السابق متساويان . وباختلاف الكيفية التي هي
 الايجاب والسلب . والكمية وهي الكلية والجزئية . مع باقي شروط التناقض
 تقسم القضيتان . الصدق والكذب في المواد الثلاث . والحملات الموجهة تقاوضها
 ما تشتمل على سلب جياتها . كما مر . أو ما يقتضي ذلك على سبيل المساواة .

وعلى هذا اذا اختلفت القضيتان بالكمية والكيفية . مع اتخاذ مايجب
 اتخاذه . فالتناقض يجري بين الضرورية والممكنة العامة . وبين الدائمة والمطلقة .
 وبين المشروطة والممكنة^(٢) . بحسب حين من أحيان وصف الموضوع . وبين العرفية
 والعينية المطلقة . وبين العينية (و)^(٣) الضرورية . وما تسلبه منها الضرورة في
 أوقات الوصف . وبين الوقتية الضرورية . والممكنة العامة مقيدة بذلك الوقت ان
 تعين . بالدوام ان لم يتعين .

والضابط في نقيض المركبات التردد بين نقيض جزأياها . وذلك ظاهر ان
 كانت كلية .

ولما كانت الجزئية لم يتمن فيها البعض الذي وقع عليه الحكم . احتيج الى
 تقييد الجزء الموافق في الكيف من جزئي انفصال النقيض . بالمعمول في الموجهة .
 وبسلبه في السالبة . أو أن تكون أجزاء التردد أكثر من اثنين . أو تقدم السور
 الكلي على أدائي الانفصال الترددي . فتصدق ضرورة الطرفين على سبيل منع
 الخلو فقط في نقيض الممكنة الخاصة . فيقال في نقيض كل ج ب بالامكان الخاص .

(١) أ . الا لضروري .

(٢) سقطت من أ .

(٣) سقطت من ك .

أما بالضرورة بعض ج ب أو بالضرورة بعض ج ليس ب ، وعلى قياس نقيض
 لاشئ، من ج ب كذلك . وفي نقيض بعض ج ب بسا أما بالضرورة كل ج هو ب
 فهو ب . وأما بالضرورة لاشئ، من ج ب . وإن شئت أما بالضرورة كل ج ب ،
 وأما بالضرورة لاشئ، من ج ب . وأما بالضرورة بعض ج ب . وبالضرورة بعضه
 ليس ب . وإن شئت كل ج أما بالضرورة ب . أو بالضرورة ليس ب . وعلى قياسه
 نقيض ليس ببعض ج ب بذلك الامكان .

الا أنا في الوجه الاول نقول : أما بالضرورة لاشئ، مما هو ج وليس ب
 ب . وأما بالضرورة كل ج ب ، ليتبع مثل ذلك في نقيض كل جزئية مركبة
 الجهة . وإن كان في الجهة مساويا لنقيض السالبة ، وكذا في كل مركبة متوافقة
 الجزئين في الجهة .

ويصدق دوام الطرفين مانعا للخلو في نقيض المطلقة اللدائمة ، وتصدق
 الدائمة الموافقة في الكيف مع الحينية المخالفة فيه ، وكذلك في نقيض العرفية
 اللدائمة . وتبدل الحينية بممكنة عامة في بعض أحيان الوصف في نقيض
 المشروطة اللدائمة . وأنت تعرف أمثلة ذلك كله في المحصورات الأربع على
 قياس أمثلة تناقض الممكنة الخاصة . وقس على هذا سائر ما لم يذكر تناقضه
 من الموجبات البسيطة والمركبة . والمتصلة تناقضها المخالفة لها في الكيف
 والكَم . معتبرا . السالبة سلب الزوم في اللزومية / . وسلب الاتفاق في
 الاتفاقية .

والمنفصلة ان كانت حقيقية عنادية ، فتناقضها السالبة التي يصدق معها
 بالامكان جميع أجزائها ، أو خلوها على سبيل منع الخلو . دون الجمع .
 وإن كانت مانعة الجمع فالسالبة التي يصدق معها الجمع بالامكان
 العام .

وإن كانت مانعة الخلو . فالتى يصدق معها الخلو كذلك والمركبة من
 مانعة الخلو هما المنفصلتان للحقيقة يؤخذ في نقيضها . أما ذلك الامكان وأما المنع
 الآخر بمعنى منع الخلو دون الجمع أيضا . فهذا (هو) ^(١) حكم التناقض .

(١) سقطت من ك .

والفقيمتان ان اختلفتا في الكيف دون الكم . فكلتا هما متضادتان بجواز اجتماعهما على انكذب في مادة الامكان دون الصدق . وجزئياتهما داخلتان تحت التضاد . لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة دون الكذب .
وحكم المهملتين حكمهما وان اختلفتا في الكم دون الكيف ، فهما متداخلتان .

ومن اللوازم ما يسمى بالعكس . وهو أن يقام كل واحد من جزئي القضية مقام الآخر . مع بقاء الكيفية والصدق بحالهما . وكل قضية لزمها هذا اللزام فهي منعكسة ، وان خالفها في الكمية والجهة والكذب ، وصدق الاصل ، قد يكون محققا وقد يكون مفروضا .

والموجبات سواء كانت كلية او جزئية فهي تنعكس جزئية حينية مطلقة . ان صدق على الاصل الحيني المطلق . ومطلقة ان صدق عليه الاطلاق . وممكنة عامة ، ان صدق عليه الامكان العام .

وبيان ذلك أنا اذا قلنا ج هـ ب فلغرض موضوع الاصل شيئا معيلا . وليكن د . فذاك^(١) هو بعينه القول عليه ب متصفا بـ جـه عند اتصافه بـ «ب» في الحينية . ومطلقا في المطلقة . اذ لا يمتنع أن يكون د مما يقال عليه ب بالفعل ، فلا يمتنع أن يكون شيء مما يكون ب بالفعل هو ج فيصدق الامكان العام في عكس الممكنة . ويدل عليه أيضا أن امكان الملزوم يلزمه امكان اللازم . فاذا أمكن ان يصدق بعضس ج ب فعليا . وان لم يقع ذلك أمكن أن يصدق بعض ب ج كذلك .

وانما لم تنعكس المرجية الزمنية كلية . لاحتمال أن يزنون المعمول أعينهم بحسب المادة . كما يصدق كل انسان حيوان دون كل حيوان انسان .
والجهة في الكلية والجزئية لا يلزم انحفاظها في عكس الموجبة أيضا . واعتبر كيف (أن) الانسان ضروري للكذب . وليس الكاتب ضروريا له . وكيف (أن) تحريك اليد ضروري بحسب الوصف للكاتب . وليس الكاتب ضروريا لتحريك اليد كذلك .

(١) لـ «فداء» .

والسموالب الكلية . فالضرورة والدائمة والمشروطة والعرفية ينعكس كل واحد كنفسه كما وجهة . بدليل أنه ان لم يصدق المدعي صدق نقيضه الموجب الجزئي . وينعكس ذلك النقيض الى ما لا يصدق مع الاصل . ومثاله في الضرورية انه اذا صدق لاشي، من ج ب بالضرورة . فينعكس الى لاشي، من ب ج بالضرورة . والا فبعض ب ج بالامكان العام . فيعكس ج ب كذلك . وهو يناقض الاصل . فيلزم صدق النقيضين . وهو محال . ولم يلزم ذلك المحال الا من نقيض المدعي . وما يلزمه المحال فهو محال . فالمدعي حق .

ومنهم من جعل عكسها دامة . واذا كان الدوام في الكليات لا يصدق الا مع الضرورة . فقد لزم من كونها دامة كونها ضرورية ايضا . وقس امثلة بيان الثلاثة الباقية على هذا .

واذا قيدت المشروطة والضرورية باللا دوام . فاعكس لازم القيد . وهو جزئية مطلقة . وضم لازم عكسه الى عكسيهما خاليتين عن القيد . فيصير العكس مشروطا . أو عرفيا . لادائما . لبعض افراد الموضوع . فيكون عكس قولنا : لاشي، من ج ب مادام ج لادائما هو لاشي، من ب و مادام ب لادائما لبعض افراد ب ولا يعترض للبعض الآخر . وكذا قياس المشروطة الا دامة .

وباقى ما ذكر من الموجهات لا يعكس في السلب . سواء كان كليا أو جزئيا ، لتدخل في المواد . واعتبر كيف يسلب الكاتب عن الانسان . وعن متحرك اليد عند التحريك . وامتناع عكسه .

والاربع الدائمة بحسب الذات والوصف . لاتعكس في السلب الجزئي ايضا . لكن التي بحسب الوصف منها اذا كانت لا دامة انعكست باعتبار الايجاب اللازم للادوام . فانه اذا قلنا : ليس بعض ج ب مادام ج لادائما، اقتضى ذلك أن يكون لشي، واحد وصفان متنافيان. يوجد كل واحد منهما لذلك الشيء في وقت غير الوقت الذي وجد له الآخر فيه فكما تسلب عن ذلك الشيء أحدهما بل في كل وقت وجود الآخر . كذلك الاخر يسلب عنه لادائما . بل في كل وقت وجود الاول . فيلزم ليس بعض ب ج مادام ب لادائما .

والمتصلة تنعكس موجباتها الكلية والجزئية جزئية موافقة للأصل . في
في اللزوم والاتفاق . وتنعكس سوانها الكلية كنفسها مطلقا . ولا عكس لسانها
الجزئية . وبيان ذلك سهل مما سبق .

ولا يصور العكس في المنفصلة . اذ لا ترتيب لجزاها في الطبع . بسـل في
الوضع فقط / فيكون عكسا في العبارة دون المعنى .

وللقضايا لوازم أخرى تسمى عكس النقيض . وعكس القضية بهـذا
المعنى هي القضية التي أقيم فيها مقابل كل واحد من جزئي الأصل . بالايجاب
والسلب . مقام الآخر . مع بقاء الكيفية والصدق . أو ملازمة هذه المخالفة لها في
الكيفية .

وحكم الموجبات في العكس المستوى حكم السوالب ههنا . وحكم السوالب
هناك حكم الموجبات ههنا . في الكمية والجهة . والبيان هو باستلزام نقيض
المدعى للمحال . اما لانعكاسه بأحد العكسين الى ما لا يصدق مع الأصل . أو
لانتاجه مع الأصل المحال . أو بالافتراض .

فالموجبات الكلية الحملية ان كانت ضرورية أو دائمة أو عرفية أو
مشروطة بسيطتين ومركبتين . انعكست كنفسها في الكم والجهة . لكن في
المركبتين يكون قيد اللا دوام في بعض أفراد الموضوع .

وان كانت ماعدا هذا مما ذكر من الموجبات فلا عكس نقيض لها . ولا
للموجبات الجزئية الا في المشروطة والعرفية اللادائمين . فانه اذا صدق بالضرورة
او دائما بعض جـ ب مادام جـ لادائما بفرض الموضوع . وهو جـ د في «د» ليس بـ
بـ . بالنفل للادوام ثبوت الباء له . وليس جـ مادام ليس بـ . والا لكان جـ حين
هو ليس بـ فليس بـ حين هو جـ وقد كان بـ مادام جـ هذا خلف . وجيم بالنفل .
فبعض ما ليس بـ ليس بـ لا دائما .

والسوالب الكلية والجزئية منها تنعكس جزئية . على قياس ما عرفت في
العكس المستوى .

واعتبر أمثلة الموجبات والسوالب الحيلية وبياناتها من نفسك ، وكذا الشرطيات . وبين الشرطيات أيضا تلازم . فالمتصلة تستلزم متصلة توافقها في المقدم والكم^(١) . وتخالفا في الكيف . وتناقضا في التالي . وتستلزم منفصلة بآنية الجمع من عين مقدمها ونقيض تاليها . إذ الشيء ونقيض لازميه لا يجتمعان .

ومانة الخلو من نقيض مقدمها وعين تاليها . إذ الامر لا يخلو اما الا يصدق المقدم . أو أن يصدق التالي . وكل واحدة من هاتين المنفصلتين تستلزم تلك المتصلة وتستلزمها أيضا حقيقة من أحد جزأيا ونقيض الآخر كيف كان من غير عكس . وكل واحد من المنفصلة المانة الجمع^(٢) والمانة الخلو يستلزم الآخر من مؤلفه من نقيض جزأيا . وأنت تتحقق ذلك كله باعتبار أنك^(٣) من الأمثلة .

وقد طعن في تلازم المتصلتين بأن^(٤) المقدم الممتنع جاز أن يستلزم النقيضين . فلا يلزم السالبة الموجبة . وبأن المقدم كيف كان ممتنعا وغير ممتنع جاز ألا يستلزم الشيء ولا نقيضه . وجوابه أن المستلزم للنقيضين مما لا يكون غير مستلزمهما ، بل ولا يكون غير مستلزم لأحدهما ، فيصدق السالبة مأخوذا في تاليها عدم اللزوم ، وكلما لا يستلزم شيئا فهو مستلزم لنقيضه بالضرورة . والا كذب النقيضان . بل جاز ألا يعلم ذلك الاستلزام لشيء منهما . فإذا تحقق عدم استلزامها^(٥) لواحد تحقق بواسطته استلزامه للآخر .

ولوازم القضايا كثيرة لا تدخل تحت الحصر . وهذا القدر منها لا يحتاج بحسب عرض هذا الكتاب الى أكثر منه .

(١) أ في الكم والمقدم .

(٢) أ ، للجميع ... للخلو .

(٣) أ ، باعتبارك .

(٤) أ ، لأن .

(٥) أ ، استلزامه .



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

الفصل الخامس

في

القياس البسيط

وللقضايا لوازم عند انضمام بعضها الى بعض . والعمد منها هو القياس .
والبسيط منه هو قول مؤلف من قضيتين تستلزم لذاتها^(١) ، أي لا لخصوصية
المادة ، ولا لقضية ثالثة . غير عكس أحدهما المستوى ، قولاً مفاييراً لهما له
نسبة مخصوصة ، الى أجزاء ذلك القول ، جعل أجزاءه بالنسبة اليه هذه
الاجزاء .

واحترز بهذا الكلام الأخير عن مثل انتاج لاشي من ج ب وبعض ب أ
لبعض أ ليس ج في الشكل الاول مع الحكم بعقمه ، اذ المطلوب فيه نسبة أ الى
ج حتى لو كان المطلوب نسبة ج الى أ كان منتجا من الشكل الرابع ، مع اتحاد
المقدمتين في الصورتين . فلا يسمى قياساً الا ما استلزم قولاً يوضع أولاً ، ثم يقاس
بـه أجزاء القياس .

ومثال ما يستلزم لا لذاته قولنا : كلما ليس ب هو ليس ج وكل ب أ
المستلزم لكل ج أ بواسطة عكس نقيض القضية الاولى ، ومثل أ مساو لـ ب ،
و ب مساو لـ ج المستلزم بواسطة أن المساوي للمساوي مساو ، وأن أ
مساو لـ ج .

وينقسم القياس المذكور الى :

استثنائي ان ذكرت النتيجة ، أو نقيضها فيه بالفعل . وان كانت خارجة
الخبرية .

^(١) لملها : يستلزمان لذاتهما .

والى افتراضي ان لم يكن كذلك ، وهو على ستة اقسام :
من حمليتين ، متصلتين ، وحملية ومتصلة ، وحملية منفصلة ، ومتصلة
منفصلة .

فاما الذي من حمليتين فمقدمتا تشتركان في حد يسمى اوسط ، لتوسطه
بين طرفي المطلوب ، اللذين يسمى الموضوع فيهما الاصغر ، والمقدمة التي هو
منها الصغرى ، والمحمول الاكبر ، والمقدمة التي هو منها الكبرى .
وتسمى نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالمحمولية والموضوعية / شكلا ،
واقتران الصغرى بالكبرى و ضربا .

فان كان الاوسط محمولا في الصغرى ، موضوعا في الكبرى ، فهو الشكل
الاول ، وهو قريب من الطبع ، وان كان محمولا فيهما فهو الثاني ، وان كان
موضوعا فيهما فهو الثالث ، وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
فهو الرابع ، وهو ابعدها عن الطبع .

والقرائن في كل شكل بحسب تركيبه من المحصورات الاربع فقط ، اذ
غيرها يقاس عليها ستة عشر ، لكن المنتج منها في الاول بحسب بساطة المقدمات
اربعة ، وتزيد بحسب تركيبها اربعة اخرى ، وفي الثاني كذلك ، وفي الثالث
بحسب البساطة ستة ، وبحسب التركيب ستة اخرى ، وفي الرابع خمسة
للبساطة ، وسبعة للتركيب .

اما ضروب الشكل الاول : فالاول من موجبتين كليتين ككل ج ب وكل
ب ا المنتج لكل ج ا . والثاني من كليتين كبراهما سالبة ككل ج ب ولاشي،
من ا ب المنتج للاشي، من ج ا .

والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ، كبعض ج ب وكل
ب ا المنتج لبعض ج ا .

والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ، كبعض ج ب
ولاشي، من ب ا المنتج ليس كل ج ا .

والاربعة الزائدة بحسب التركيب هي التي كبرياتها ونتائجها هذه
بعبئها . لكن صفرياتها سواب (مركبة)^(١١) تنتج بقوة الايجاب .

وانه^(١٢) لما ثبت ان الاكبر ثابت لكل مائت له الاوسط ، او مسلوب^(١٣)
عنه ، دخل الاصغر بشبوت الاوسط^(١٤) له بحسب البساطة او التركيب تحت
ذلك الحكم . فحكم عليه بالاكبر . والصفري التي ماعدا المكنيتين مع الكبرى
التي لا يغير فيها الحكم . بحسب وصف الموضوع جهته المتجه فيها كجهته
الكبرى . اذ الاصغر منها بعض جزئيات الاوسط ، فحكمه حكم تلك الجزئيات ،
وكذلك في الصفري الممكنة مع الكبرى . الضرورية والدائمة والممكنة .

فان الصفري ان كانت بالفعل فظاهر . وان كانت بالقوة فممكن ان يحكم
بالاكبر على الاصغر . كالكبرى .

وما أمكن ان يكون ضروريا فهو ضروري في نفس الامر ، اذ ما ليس
بضروري في نفس الامر فيمتنع ان يكون ضروريا ، فما لا يمتنع ان يكون ضروريا
فهو ضروري في نفس الامر (كما ذكرنا)^(١٥) بطريق عكس النقيض . وكذا ما أمكن
ان يكون ممكنا . والدائمة الكبرى لا يحكم بها الا مع الضرورة ، فحكمها حكم
الضرورية . فان قطعنا النظر عن ذلك فالنتيجة دائمة ، ومع باقي الكبريات التي
يصدق عليها الاطلاق .

فالنتيجة ممكنة : اما عامة ان كانت الكبرى محتملة للضرورة او خاصة
ان لم تحتلها . لأن الممكنة ان كانت فعلية . فالنتيجة مطلقة . وان كانت
بالقوة (فقد)^(١٦) أمكن كون النتيجة مطلقة . ولا معنى لكون القضية ممكنة الا
امكان الحكم الفعلي .

(١١) سقطت من ا .

(١٢) ا وفاته .

(١٣) ا «مسلوبا» .

(١٤) ا «الاوسط» .

(١٥) سقطت من ا .

(١٦) سقطت من ا .

ولو أخذ الموضوع بحسب الخارج بحيث يخرج عنه الممتنع والممكن الذي لا يقع ، لكانت القرائن التي صغراها ممكنة عقيمة في هذا الشكل .
فانه يصدق بالامكان كل فرس فيمكن أن يكون في المسجد في هذا الوقت وكلما هو في هذا الوقت في المسجد فهو بالضرورة انسان بحسب الخارج ، ولا يصدق كل فرس انسان ، وما في المسجد لا يقتضي أن يكون انسانا الا بخارج المفهوم ، حيث اتحصر ما في المسجد بمقتضى الحال في الانسان . وانما لم تنتج ، لانا حكمنا في الكبرى بأن الاكبر محكوم به على ما هو الاوسط بالفعل .
والاصغر جاز أن يكون هو الاوسط بالقوة . لا بالفعل . فلا^(١) يتمدى الحكم اليه .

وإذا فرض وقوع هذا الممكن بالفعل جاز ألا يصدق الكبرى حينئذ لزيادة أفرادها . وإذا أخذت الكلية بحسب الحمل والربط ، لا بحسب الوجود الخارجي فقط ، لم تزد أفرادها بوقوع الممكن فانتج .
والصغرى الضرورية والدائمة . مع الكبرى المشروطة والعرفية . تنتج أن كانت الضرورة في المقدمتين ضرورية ، والا فدائمة . ولا تصدق الكبرى فيهما ، مع فرض صدق الصغرى . الا دائمتين ، إذ لو قيدنا بالدوام لناقيا للصغرى ، ولكانت نتيجتهما الحكم بالاكبر على الاصغر دائما ولا دائما ، وهذا لا يصدق البته . وان كان مستنجا .

والعرفية المشروطة بسيطتين ومركبتين ، والاختلاط فيهما ينتج كالمقدمتين ان لم تختلفا ، وكأعميهما ان اختلفا . والمقدمتان الحينيتان ان لم يعتبر فيهما الدوام بحسب الوصف ، أو اعتبر في الصغرى فقط تنتجان مطلقة ، وان اعتبر في الكبرى فقط فعرفية . فان اختلفت الوصفية كيف كانت باحدى المقدمتين سقط اعتبارها .

واما ضروب الشكل الثاني : فالاول كل ج ب و شيء من أ ب فلا^(٢) شيء

(١) «ولا» .

(٢) «ولا» .

من ج أ . والثاني لاشي، من ج ب وكل أ ب فلاشي، من ج أ والثالث بعض ج ب ولاشي، من أ ب فلا كل ج أ . والرابع ليس كل ج ب ، وكل أ ب فلا كل ج أ .
والاربعة الزائدة بحسب التركيب هي هذه ، مبدلا فيها الموجبة بالسالبة مركبة ، والناتج كالتائج / . ولكن باعتبار جهة الايجاب في المبدلة دون السلب (وبالعكس)^(١) والبيان بالرد الى الاول .

واما بعكس الكبرى أو بعكس الصغرى وجعلها كبرى ، ثم عكس نتيجهما أو بتعين البعض الذي ليس بأوسط فرضا وتسميته باسم، وليكن مثلا د فيكون لاشي، من د ب وكل أ ب فلاشي، من د أ وكان بعض ج د ينتجان لا كل ج أ وهو المطلوب .

أو بالخلف بأن يقال ان لم يكن المدعي حقا ، فالحق نقيضه ، واذا اضيف ذلك النقيض الى الكبرى انتج نقيض الصغرى ، فيكون باطلا . وعليه وضع نقيض المدعي في المدعي حق وفي القليات متى لم يصدق الدوام على الصغرى . أو العرفي على الكبرى لم يكن منتجا ، الا أن يتحد وقت الحكم في المقدمتين ، فينتج دائمة ، لحصول المنافاة ، التي باعتبارها كان هذا الشكل منتجا ، فانا نعلم قطعا انه دائما لا شيء مما صدق^(٢) عليه الاوسط في وقت بعينه ، ما لم يصدق عليه في ذلك الوقت . وكلما صدقت الضرورة على أحد مقدمتيه فالنتيجة ضرورية ، كلما صدق الدوام على احدهما ، فالنتيجة دائمة ، والا فكالصغرى محذوف عنها قيد اللادوام والضرورة ، (والضرورة)^(٣) ، اية ضرورة كانت .

والممكنات الصرفة في المقدمتين لا تنتج . واذا قترنت الممكنة بغير الضرورية أو المشروطتين : البسيطة والمركبة . فان ارتد الى الاول بأحد الطرق انتج ماينتج هناك ، والا فانتاجه مشكوك عندي الى الآن ، اذا لم تعتبر الضرورة اللازمة للدوام ، وينتج مع الضرورية ، ومع المشروطتين اذا كانتا كبيرين فقط ممكنة

(١) سقطت من ك .

(٢) ا يصدق .

(٣) سقطت من ك .

عامة ، وباقي الكلام (في) ١٠٠ ، متعلقاته لا يليق بهذا المختصر .

وأما ضروب الشكل الثالث : فالاول كل ب ج وكل ب أ فبعض ج أ ،
والثاني كل ب ج ولاشي من ب أ فليس بعض ج أ ، والثالث بعض ب ج وكل
ب أ فبعض ج أ ، والرابع كل ب ج وبعض ب أ فبعض ج أ ، والخامس كل ب ج
وليس بعض ب أ فبعض ج ليس أ ، والسادس بعض ب ج ولاشي من ب أ
فليس بعض ج أ .

والسنة التي تزيد باعتبار الجهة المركبة ما بدلت فيها موجبات هذه
بسوالب مركبة ، وتنتجها كهذه النتائج ، اذا اعتبرت جهة الإيجاب في المبدلة
لا السلب .

وبيان النتائج هو بالرد الى الاول . أما فيما كبراه كلية ، فبعكس الصغرى ،
وأما فيما هي جزئية منعكسة فيجعل كل من المقدمتين مكان الآخر ، ثم عكس
نتيجتهما ، فان كانت جزئية غير منعكسة فيسمى البعض من الاوسط الذي
ليس بالكبر مثلاً باسم هو «د» فيكون كل د ب و ب ج فكل د ج وكان لاشي
من د أ فليس بعض ج أ . وهو مطلوبنا . والجميع يتبين بالخلف بضم تقيض
النتيجة الى الصغرى فينتج بالآلا يصدق مع الكبرى ، وهو محال لزم من تقيض
المدعي . فيكون كاذبا ، فيصدق المدعي وجهة النتيجة كبرى في الاول ان كانت
الكبرى غير المشروطتين ، والعرفيتين . والا فبعكس الصغرى محذوفا عنه اللا
دوام . مع بساطة الكبرى ، ومضموما اليه اللادوام . مع تركبها .

وأما ضروب الشكل الرابع : كل ب ج وكل أ ب فبعض ج أ . والثاني كل
ب ج وبعض أ ب فبعض ج أ ، والثالث لاشي من ب ج . وكل أ ب فلاشي من
ج أ ، والرابع كل ج أ ولاشي من أ ب فليس كل ج أ . والخامس بعض ب ج
ولاشي من أ ب فليس كل ج أ . والسبعة المضافة اليها بحسب التركيب ، هي
من موجبتين صغراهما فقط جزئية . وموجة كلية صغرى مع سالبة جزئية .

(١) سقطت من ك .

كبرى وسالبتين كبراهما فقط جزئية ، وسالبتين على خلاف هسفا الترتيب ، ولا يخفى عليك نتاجها مما مر .

والبيان اما بالقلب ليرتد الى الاول ، ثم عكس النتيجة أو بعض احدي المقدمتين ، ليرتد الى الثاني والثالث ، أو بالافتراض أو الخلف على قياساس ماتقدم . وجهة النتيجة هي أنخص ماينتج على أحد هذه الوجوه ، ومالم يمكن تثبيته بأحدها فهو اما عقيم أو غير معلوم الانتاج .

وماحكم بعقمه من الضروب ، وهو ماخلف من القرائن الست عشرة من كل شكل ، فانت يتبين لك عقمه اذا استعملت صورته في المواد مستقرنا لها ، فلايد وأن يظهر لك في بعضها صدق الطرفين ، ايجابا في مادة ، وسلبا في أخرى، فلا يطرء لا ايجاب ولا السلب . وهذا يسمى بالخلف في المواد ، كقولنا : لاشي من الانسان بحجر بالضرورة ، وكل حجر جسم كذلك . والحق كل انسان جسم ، فان قلت : وكل حجر جمادي ، كان الحق لاشي من الانسان بجماد .

وعليه يقاس غيره من العقيم . وكذا الحال في الجهات التي حكم بعضها وان استعملت في ضرب منتج في الجملة ، كالمطلقتين في قرائن الثاني . ومالم يذكر بيان انتاجه من الجهات فهو يعرف بالكمية اذا وقع التأمل له .
والمذكور من أحوال^(١١) الموجهات هو بحسب الجهات المذكورة في هذا الكتاب فقط ، لا بحسب كلها ، اذ لانهاية/ لها ، بل بحسب بعض ماذكر فيه منها ، اذ لاجابة الى أزيد من ذلك .

وأما القياس المركب من متصلتين ، فالأوسط فيه اما تمام مقدم ، أو تال في المقدمتين أو بعضه فيهما ، أو تمامه في واحدة ، وبعضه في أخرى .
فالاول يتألف على هيئة الاشكال الحولية وينتج منها الضروب التسعة عشر المنتجة بحسب بساطة الجهات في اللزوميات الصرفية^(٢) لزومية ، وفي

(١١) أ. أحكام ،

(٢) ك. الضرورية .

الاتفاقيات الصرفة اتفاقية. وان كان غير مقيد. اذ النتيجة معلومة قبله .
والبيان كما في الحملات . ولا ينتج المخلوطة من لزومية واتفاقية مع كون
صغرى الشكل الاول لزومية . وهو من موجبتين أو اتفاقية . وهو من موجبة
وسالبة .

ولا اذا كانت سالبة الثاني لزومية . وكبرى الثالث سالبة . ولا اذا كانت
كبرى الرابع لزومية في ضريبه الاولين واتفاقية في ثالثة ولا رابعة وخامسة
كيف كانا . وباقي الاقسام تنتج اتفاقية . ومثاله من الشكل الاول : كلما
كان ا ب ف ج د وكلما كان ج د هـ ر هـ ينتج كلما كان ا ب ف هـ ر هـ . أما في
اللزوميتين والاتفاقيتين فظاهر . وأما في المختلط من لزومية واتفاقية والكبرى
لزومية . فلأن كلما يستصحب الملزوم يستصحب اللازم . ومثاله من اول
الشكل الثاني : كلما كان ا ب ف ج د وليس أ البتة اذا كان هـ ر ف ج د ينتج
فليس البتة اذا كان ا ب ف هـ ر . وبالعكس والخلف .

ويستعمل الافتراض في رابعة . بأن يعين الحال الذي يكون فيه ا ب وليس
ج د وليكن هو عندما يكون ج ط فيصدق ليس البتة اذا كان ج ط ف هـ ر . وقد
يكون اذا كان ا ب ف هـ ر . يؤلف منهما قياسان كما مر . وعلى هذا فقمس
حال باقي الضروب .

لكن يجب أن تعلم أن مقدم اللزومية اذا كان ممتنعا فالنتيجة لا يلزم أن
تشترب في الاحوال والتقدير التي تقارن مقدمتها ان لم يكن اجتماعها معه .
ولا أن تكون ممكنة في نفسها . وهذا كما نقول : كلما كان الاثنان فردا فلااثنان
عدد . وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج . ينتج كلما كان الاثنان فردا فهو زوج .
وهذا فلا يصدق الا على تقدير أن يكون فردا وزوجا معا . وكذا اذا قلنا : كلما
كان هذا ابيض وأسود فهو ابيض . وكلما كان ابيض وأسود فهو أسود .
المنتج من الثالث قد يكون : اذا كان هذا ابيض فهو أسود . وانما يصدق على
ألا يكون البياض مضادا للسواد . واذا لم يكن المقدم ممتنعا كانت النتيجة

صادقة في نفس الامر . وعلى التقادير التي يمكن اجتماعها مع المقدم .
 وإذا كان الاوسط غير تام في المدمتين فهو مثل قولنا : ان كان أ ب د
 هـ دـ وكلما كان هـ ر فكل د ط المنتج ان كان أ ب فكلما كان هـ ر فـ هـ ط .
 وإذا كان تاما في احدهما غير تام في الآخر فمثاله : ان كان أ ب د هـ دـ وكلما
 كان هـ ر فان كان ج د فـ هـ طـ ينتج ان كان هـ ر فكلما كان أ ب فـ هـ طـ وكل
 هذه بعيدة عن الطبع . واقسامها كثيرة جدا . لا يليق بهذا الكتاب استقصاء
 الكلام فيها .

وأما المركب من منفصلتين فهو مثل قولنا دائما اما أ ب أو كل ج د واما
 كل د ط أو هـ ر معتبر فيهما منع الخلو . ينتج دائما اما أ ب أو كل ج ط أو هـ ر
 مانعة الخلو . فان كانت احدي المدمتين جزئية فالنتيجة جزئية .
 والبيان أن الصادق من الاولى مع الثانية ان كان الجزء غير المشترك
 حصل المطلوب . وان كان المشترك فأي جزء صدق معه من الثانية حصل أيضا .
 وأما المركبة من حملية ومنفصلة . فمثاله كلما كان هـ ر فكل ج ب وكل
 ب أ ينتج دائما اما ليس هـ ر أو كل ج أ مانعة الخلو بمثل ذلك البيان . وينتج
 أيضا : كلما كان هـ ر فكل ج أ . لكن اذا كان مقدم المقدمة المتصلة ممتنعا أوغير
 ممتنع . فالنتيجة على قياس النتيجة من متصلتين اذا كانا فيها مامقدمته
 كذلك .

وأما المركب من حملية ومنفصلة . فمثل قولنا كل ج ب ودائما اما كل ب أ
 أو هـ ر معتبرا فيهما منع الخلو . ينتج دائما اما كل ج أ أو هـ ر مانعة الخلو .
 وأما المركب من متصلة ومنفصلة فقولنا : كلما كان أ ب د هـ دـ ودائما
 اما ج د أو هـ ر مانعة الجمع فدائما اما أ ب أو هـ ر كذلك . لأن معاند لازم الشيء
 معاند للزومه في الجمع . ويقاس باقي أقسام الشرطيات وما يتألف منها ومن
 الحمليات على هذه الامثلة .

وتعتبر من نفسك العقيم والمنهج وبيانات الانتاج ان تعسر ذلك عليك .
 فاقصر على ما تحقق انتاجه ونتيجته وعلى عما عداه مما لا يكاد ينحصر . ولا هو
 قريب الى طبعك . اذ لضرورة داعية اليه .

هذا ما رأيت أن أذكره في حال القياس الاقتراضي . وأما الاستثنائي فهو قريب إلى الطبع ، ويتألف أما من متصلة مع الاستثناء ، أو من منفصلة معه .
أما الأول فالموجبة الكلية اللزومية إذا استثنى عين مقدمها أنتج عن تاليها ، أو نقيض تاليها ، أنتج نقيض مقدمها ، لأنه متى وضع اللزوم وضمم اللازم ، ومتى رفع اللازم رفع اللزوم . تحقيقا للزوم ، مثل : أن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية ، لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية ، أو لكن الكواكب ليست بخفية فالشمس ليست بطالعة .

ولا ينتج نقيض المقدم ولا عين التالى شيئا ، لاحتمال أن يكون التالى أعم من المقدم ، ولا يلزم من رفع الخاص رفع العام ، ولا من العام وضع الخاص ولا رفعه .

والسالبة الكلية منها فلا تنتج إلا بواسطة ردها إلى موجبة والجزئية الموجبة فيشترط في انتاجها أن يكون الاستثناء الوضعي والرفعي دائما وعلى كل الأحوال والتفادير . لاحتمال أن يكون حال الاستثناء غير حال اللزوم ، فلا يلزم منه شيء ، والجزئية السالبة فتنتج بهذا الشرط إذا ردت إليها ، والاتفاقية لاتفيد باستثناء العين علما . ولا يصدق رفع تاليها .

وأما الثاني وهو الذي من منفصلة مع استثناء فالموجبة الكلية الحقيقية تنتج باستثناء عين مايتفق منها نقيض ماسواء ، وباستثناء نقيض مايتفق منها عين مايتقى واحدا كان أو كثيرا . مثل : هذا العدد إما ناقص أو تام أو زائد ، لكنه تام فليس بناقص ولا زائد أو ليس بتام . فهو إما زائد أو ناقص . ولو كان الاستثناء الأكثر من جزء ، بقى نقيض الآخر أو عينه .

وأما الموجبة الكلية المانعة الخلو بالمعنى العام من الحقيقة ، فينتج باستثناء نقيض بعض الأجزاء لعين مابقى ، ولا ينتج باستثناء عين بعضها شيئا ، مثل : أما أن يكون هذا في الماء أو لا يفرق . لكنه ليس في الماء فهو لا يفرق . أو لكنه غرق فهو في الماء . لأنه إذا تحقق أن لابد من صدق أحد الجزأين . فإذا عُلِمَ انتفاء أحدهما تحقق صدق الآخر . والا لكانا قد اجتمعنا على الكذب . ولو أخذت بالمعنى المنافي للحقيقة لتحقيق من استثناء عين أحدهما ثبوت عين الآخر ، وإن

كان غير مفيد لكونه معلوما قبل تأليف القياس .

وأما الموجبة الكلية المانعة الجمع بالمعنى المتناول للحقيقة وغيرها ، فلا
يتنج فيها الا استثناء العين لنقيض الباقي فقط ، مثل قولك : اما أن يكون هذا
حيوانا أو شجرة . لكنه حيوان فليس بشجر . أو لكنه شجر فليس بحيوان ،
لأنه اذا حكم بعدم اجتماع قضيتين وعلم صدق واحدة منهما تعين كذب الأخرى ،
صدقا معا . واذا أخذت مباينة الحقيقة صدق النقيض من استثناء النقيض ،
ولم يكن مقيدا لما مر .

ولو كانت هذه المنفصلات الثلاث موجبة جزئية أو سالبة كيف كانت ، فلا
تننج الا بشرائط لأحاجة الى ذكرها .

واستثناء الوضع والرفع^{١١} يجرى الحد الاوسط من الاقترانيات ، لتكرره
تارة حال كونه جزءا من الشرطية . وتارة كون حالة مستثنى .

١١ الرفع والوضع .



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه اسلامی

الفصل السادس

في

توابع الاقيسة ولواحقها

قد تؤلف مقدمات ، ينتج بعضها نتيجة يلزم من تأليفها مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى ، وهكذا الى ان تنتهي الى المطلوب ، وتسمى قياسا مركبا .
وهو اما موصول النتائج او مفصولها .
اما الاول فمثل قولنا : كل ا ب وكل ب ج فكل ا ج وكل ج د فكل ا د وكل د ه فكل ا ه .

واما الثاني وهو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر ، فمثل قولنا : كل ا ب وكل ب ج وكل ج د وكل د ه فكل ا ه .
ومن الاقيسة المركبة قياس الخلف . وهو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وتركيبه على اربعة وجوه :

احدها من قياسين : اقتراني واستثنائي . الاقتراني منهما من متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطين من جزء تام من احدى المقدمتين ، وغير تام من الاخرى ان كان المطلوب شرطيا .

ومثاله فيما يكون المطلوب حمليا . وليكن ليس كل ج ب قولنا ان لم يكن ليس كل ج ب صادقا فكل ج ب صادق ، وهذه هي المتصلة ، ثم نضم اليها حملية هي : وكل ب ا على انها بينة ولا شك فيها او غير بينة ، لكنهما تثبت بقياس آخر ، فينتج ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج ا ثم نقول : لكن ليس كل ج ا على انه بين البطلان او بين بطلانه . فينتج نقيض المقدم . وهو ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا ، فليس كل ج ب صادق ، وهو المطلوب .

وثانيهما اما كل ج ب أو كل ب أ مانعة انجمع ، اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما . وهي كل ج أ لكن ليس كل ج أ على انها كاذبة . فلا يجتمعان على الصدق ، لكن كل ب أ على انها صادقا ، فليس كل ج ب .

وثالثها : اما ليس كل ج ب أو كل ج أ مانعة الخلو . لكن ليس كل ج أ على انها كاذبة . فيصدق ليس كل ج ب ويتبين منع الخلو بان كل ب أ صادق على ما فرض . فاما ان يصدق معه كل ج ب أو ليس كل ج ب . فان كان الاول انتج مع المقدمة الصادقة كل ج أ فامتنع الخلو . وان كان الثاني امتنع الخلو ايضا .

ورابعها - ان كان كل ج ب فكل ج أ لصدق كل ب أ على انها قضية مسلمة ، ثم يقال : لكن ليس كل ج أ فينتج ليس كل ج ب .

والفرق بين الخلف والمستقيم . ان المستقيم يتوجه اولا الى اثبات المطلوب ويتألف مما يناسبه . وتكون مقدماته مسلمة او ما في حكمها . ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا .

والخلف يتوجه الى ابطال نقيض المطلوب . ويشتمل على ذلك النقيض ، ولا يشترط فيه تسليم المقدمات . وما في حكمه . ويوضع فيه المطلوب اولا ومنه ينتقل الى نقيضه . وربما لا يدل على نفى المطلوب . بل على ما هو اعم منه او اخص . او « ماوي » له اذا رضع شيء من ذلك وشن انه المطلوب . ولا يتأتى في ذلك صدق المطلوب وان كان لا ينتجه .

واذا اخذ نقيض النتيجة الخاطئة في الخلف كليس كل ج أ ، وقرن مع المقدمة الصادقة ككل ب أ انتج مطلوبنا على الاستقامة ، كليس كل ج ب .

ومن المركبات المفصلة الفياض (١) . وهو الذي صفراء منفصلة يشارك اجزاء الانفصال منها في الموضوع . ويضم اليها عمليات فوق واحدة ، مثل قولنا : دائما اما كل أ ب أو كل أ ج وكل ب د وكل ج هـ ينتج دائما اما

أ د أو كل أ هـ . لأن الصغرى مع الحملية الاولى تنتج دائما اما كل أ د أو كل أ هـ .
 أ ج وهذه النتيجة مع الحملية الثانية . تنتج دائما اما كل أ د أو كل أ هـ .
 وتكثير القياس عبارة عن مقدمات تنتج كل مقدمتين منها نفس المطلوب ،
 كقولنا كل أ ب وكل ب ج وكل أ د وكل د ج . وكل أ هـ وكل هـ ج والمطلوب
 كل أ ج .

وقياس الضمير هو قياس حذف كبراه . اما لوضوحها كقولنا : هذان
 خطان خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان . او لاختفاء كذبهما ،
 كقولنا : فلان يطوف بالليل فهو سارق . وتقدير الاول : وكل خطين هما
 هكذا فهما متساويان . وتقدير الثاني : وكل من يطوف بالليل فهو سارق .

وعكس القياس : هو ان يؤخذ نقيض النتيجة ، ويضم الى احدى المقدمتين ،
 لينتج مقابل الاخرى . مثل : كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ فيقال : ليس بعض
 ب أ . لأن كل ج ب وليس كل ج أ . ويقام عليه حجة ما ، فليس بعض ب أ
 . يسمى ذلك غصبا لنصب التعليل .

وقياس الدور : هو ان يجعل نتيجة القياس وعكس احدى المقدمتين منتجا
 للآخرى ، وذلك انما يكون عند تعاكس الحدود ، كقولنا : كل انسان ضاحك ،
 وكل ضاحك متفكر فكل انسان متفكر . ثم نقول : كل انسان متفكر ، وكل
 متفكر ضاحك . فكل انسان ضاحك .

واستفزاز النتائج : هو ان يستنتج من القياس المنتج بالذات نتائج اخرى
 بالعرض . لازمة لنتيجته الذاتية . وهي كذب نقيضها وعكسها ونقيضها
 وجزئيات تحتها او معها . وسائر لوازم الحملات والمتصلات والمنفصلات .
 وقد يستنتج من مقدمتين كاذبتين او كاذبة وصادقة صادق ، كقولنا : كل
 انسان حجر . وكل حجر حيوان . او كل انسان جسم وكل جسم حيوان ،
 المنتج : كل انسان حيوان .

واذا كانت الكبرى في الضريبين الاولين من الشكل الاول كاذبة بالكل ،
 بمعنى انها لا تصدق جزئية ايضا . لم يستنتج الصادق الا من كاذبتين . واما

من صادقة هي الصفري وكاذبة هي الكبرى فلا . لان الكبرى يصدق ضدها ، وهو ينتج مع الصفري الصادقة ضد تلك النتيجة . فلو صدقت لصدق الضدان ، وهو محال . ومثال كل ج ب على انه صادق . وكل ب ا على انه كاذب بالكل ، فلو كان كل ج ا صادقا لصدق معه لاشي، من ج ا لكون الكبرى الكاذبة يلزمها صدق لاشي، من ب ا .

ويكتسب القياس من الحملات الافتراضية بتحليل حتى المطلوب الى ذاتياتها وعرضياتها ومعروضاتها اللازمة والمفارقة . ثم محاولة وسط تقتضي تأليفا بينهما منتجا له ايجابا او سلبا . والطريق الى ذلك ان يطلب ما يحمل على كل واحد من الحدين وما يحملان عليه من الذاتيات بأسرها والعرضيات ، وذاتيات العرضيات وعرضياتها . وعرضيات الذاتيات . والاساط متناهية لا بد . فان وجدت في محمولات موضوع المطلوب ما يصلح موضوعا لمحموله ، صح قياسك من الشل الاول . او وجدت ما يصلح محمول الطرفين ، صح من الثاني . او موضوعهما صح من الثالث . او وجدت في موضوعات موضوع المطلوب ما يصلح محمولا على محموله . صح من الرابع . سواء كان الحمل الالزامي او الوضعي في موجه او سالبة على حسب مطلوبائك .

والشخصي لا يحمل ولا يطلب في العلوم . وعلى هذا فقس الحال اذا كان المطلوب متصلا او منفصلا . وعلى ان يجعل المتمدن الطبيعي . وهو في المتصلة او الوضعي . وهو في المنفصلة في حكم الخوضوع . والتالي الطبيعي في المتصلة ، والوضعي^١ في المنفصلة . في حكم المحمول . واللزوم والعناد وما يشبههما في حكم الحمل السلبى . ولا يخفى عليك اكتساب الفلاس اذا كان استثنائيا .

وتحليل القياسات المركبة . هو بتخصيص الحدود والمقدمات عن الزوائد .
والنظر في اشتراك بعض المقدمات . مع بعض . مع المطلوب . ليطلع على تأليف
كل قياس منها .

١٠ ك « او الوصفى » .

وانما احتج اليه . لانه ليس كل نتيجة في العلوم . تورد حجتها على نظم مستقيم . أي على هيئة احد الاشكال الاقترانية والاستثنائية . بل قد تحرف بزيادة وحذف وتغير .

فاذا وجدت ما يناسب المطلوب . فإن ناسب كليته فالقياس شرطى . فيستثنى للانتاج . وان ناسب جزاء . فيطلب ما يناسب الجزء الآخر . ويجتهد في تلفيق المقدمات المتميزة على نسق الاشكال مشتركة في امر منتهية السمي المطلوب .

وان لم يناسب المطلوب اصلا فليس بقياس . وكثيرا ما تقع المناسبة بالمعنى دون اللفظ . ويبدل اللفظ المركب بالمفرد . وعلى الخلاف . ويستعمل المشترك وكل هذه تمنع من التنبيه للمناسبة .

فيجب ان يجرد النظر الى المعنى . من غير التفات الى الالفاظ . ويحتسرس . يحترس من اشتباه كل واحدة من المدولة . والسيالبة بالآخرى . والا لم يتم التحليل . والكلام فيما ينبع الاقضية طويلا . ولكنه غير لائق بغرض هذا المختصر .



مرکز تحقیقات اسلامی

الفصل السابع

فسي

الصنائع الخمس التي هي : البرهان والجدل

والخطابة والشعر والمغالطة

اما البرهان فهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية . لانتاج نتيجة كذلك .
واليقين حكم على الحكم التصديقي بالصدق^(١) على وجه لا يمكن ان يزول .
وهذه اليقينية ان كانت مكتسبة فلا بد وان تنتهي الى مبادئ واجبة
القبول . غير مكتسبة . وهي سبعة :

والاوليات : وهي التي يكفي في الحكم بها مجرد تصور طرفيها . مثل : ان الكل
اعظم من جزئه . وان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان^(٢) .

والمحسوسات : وهي التي يحكم بها العقل جزأ . بواسطة الحس الظاهر ،
ككون الشمس مضيئة ، والنار حارة . وما ادركه الحس ولم يحزم به العقل
فهو خارج عنه . فان الحس يدرك الشمس مقدارا . ولا يحزم العقل بان ذلك
هو مقدارها في نفس الامر .

والوجدانيات : وهي ما ندركه النفس بذاتها . او بحس باطن بالوجدان ،
كعلمنا بوجودنا . وبأن لنا فكرة ولذة .

والمجربات : وهي التي يحكم^(٣) بها العقل . لتكرار الاحساس الذي يتأكد معه
عقد جازم لا يشك فيه . لمخالطة الاحساس قوة قياسية خفية . هي انه لو كان

(١) ك . بالصدق .

(٢) في هذا المعنى يقول ابن سينا : « اما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها
العقل الصريح لذاته ولغيريته » . الاشارات والتنبيهات ١ : ٣٩٢ .
(٣) ك . حكم .

ذلك اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا . وربما كان ذلك الجزم مع قيود مخصوصة .
كحكمنا بأن السيمونيا مسهل . ولكن نقيده ان اسهاله هو في بلادنا . وعلى
الاكثر فانا لا نتيقن انه مسهل مطلقا . ولا في كل بلد . وهو من الاستقراء الذي
هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة .

والاستقراء قد يفيد اليقين لتحصيله . لاستعداد النفس التام له . كحكمك
بان كل انسان قطع رأسه لا يعيش . وهذا في متحد الذوخ . وفي مختلفه فلا
يفيد اليقين . مثل : ان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل . وربما كان
ما لم يستقرنه بخلاف ما استقرانه كالتمساح في مثالنا هذا .

والمتواترات : وهي ما تحكم بها النفس يقينا . لكثرة الشهادات . بأمر
محسوس . ويكون الشئ ممكنا في نفسه . وتأمين النفس من التواطؤ على
الكذب . وفيه ايضا قوة قياسية .

وقد يحصل اليقين من عدد . ولا يحصل مما هو اكثر منه . كعلمنا بوجود
مكة في زماننا . وجالينوس فيما تقدم .

وفطريات القياس : وهي التي تصدق بها لاجل وسط . لا يعزب عن الذهن .
بل يخطر مع خطور حدى المطلوب بالبال . فلا يحوج الى طلبه . كالعلم بان
الاثنين نصف الاربعة . لقياس هو : ان الاثنين عدد انقسمت الاربعة اليه . والى
ما يساويه . وكما هو كذا فهو نصف الاربعة .

والحدسيات : وهي ما حكمت النفس به يعينا لقرائن غيسر التي في المبادئ
انسابق ذكرها . فحصل الاستعداد التام بحصول اليقين : وليس على المنطقي
ان يطلب السبب فيه بعد الا يسكرت في وجوده .

وليس شئ من هذه المبادئ حجة على الغير . اذا لم يحصل له اليقين منها .
كما حصل لك . كعلمك بان نور القمر مستفاد من الشمس . وانما يعدسه
الناظر من اختلاف مشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه . وليس من شرط ما يجب
قبوله ان يكون قضية ضرورية . بل قد يكون ضروريا . وغيره من الجهات .
كالامكان والاطلاق . اذ المراد بتبطل كل قضية هو صدقها المتيقن . ان كانت

ضرورية فصدقيها في ضرورتها . او كانت ممكنة فصدقيها في امكانها . او مطلقة .
ففي اطلاقها .

والبرهان : منه برهان «لم» وهو الذي يعطي علة الوجود والتصديق معا ،
كقولنا : هذه الخشبة مسننها النار . وكل كدر محترق . فهذه الخشبة محترقة .
فالأوسط فيه مع كونه علة التصديق . هو علة الحكم بالكبر على الاصغر .
وان لم يكن علة للكبر في نفسه . بل ربما معلولا لاحد الطرفين . كحركة النار
التي هي معلولة لها : وهي علة وصولها الى الخشبة . ومنه برهان « ان » وهو
الذي يعطي علة التصديق فقط . كقولنا : هذه الحصى تشتد غسبا ،
وكل حصى تشتد كذلك فهي محرقة . وربما كان الاوسط في هذا معلولا للحكم .
يسمى دللا . مثل : هذه الخشبة محترقة . وكل محترق فقد مسته النار .

ومباحث البرهان كثيرة . ولا حاجة في هذا الكتاب الى اكر من هذا .
واما الجدل فصناعة علمية . يفتخر معها على اقامة الحجج من المقدمات
المسلمة على أي مطلوب يراد . وعلى محافظة أي وضع يتفق على وجه لا يتوجه
اليها مناقضة بحسب الامكان . وناقض الوضع باقامة الحجج يسمى سائلا .
وغاية سمية ان يلزم . وحافظه يسمى مجيبا . وغاية سمية ألا يلتزم .

ومبادئ الجدل هي المسلمات العامة او الخاصة . والتي بحسب شخص .
فعند السائل هي ما يتسلمه من المجيب . وعند المجيب هي المشهورات .
فمنها الواجب قبولها . لا من حيث واجب قبولها . بسبل من حيث عموم
الاعتراف بها . ومنها الآراء المحدودة . وهي التي لو خلى الانسان وعقله المجرد
وحسه ووهمه . ولم يزدب بقبول قضائها والاعتراف بها . ولم يمل الاستقراء
بظنه القوي الى حكم . ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة
والخجل والانفة والحمية . وغير ذلك . لم يرض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه
او حسه . مثل حكمتنا^{١١} ان اخذ مال الغير قبيح . والكذب قبيح . وكشف
العورة قبيح^{١٢} . وهذه قد تكون صادقة . وقد تكون كاذبة . وقد تكون عامة .
يراهم الجمهور . كقولنا : انعدل جميل . وخاصة يراها اهل مله^{١٣} او صناعة
دون غيرهم .

(١١) . كحكمتنا .

(١٢) . ا هذه الجملة مقدمة على ما قبلها .

(١٣) . بلدة .

وربما كان المتقابلان مشهورين بحسب رأيين أو غرضين . ولا يلزم الجدلي ان يستعمل الحجج التي تنتج حقيقة . بل قد يستعمل ما ينتج بحسب الشهرة . او تسليم الخصم . وان كان عقيما في نفس الأمر .

وفوائد الحجج الجدلية : الزام المبطلين . والذب عن الأوضاع . فيقابسل فاسدا^١ . بفاسد لئلا يشرع مع كل مهارش في أسلوب التحقيق . واقناع امسل التحصيل من العوام والمتعلمين الفاضلين عن البرهانيات . او غير الواصلين الى موضعه بعد .

وربما لاح من المجادلة على طرفي النقيض بين الخصمين برهان احدهما ويحصل منه . رياضة خاطر وغير^٢ . ذلك .

واما الخطابة فانها صناعة علمية . يمكن معها اقناع الجمهور . فيما يراد تصديقهم به . بقدر الامكان . ومبادئها ثلاثة :

المقبولات من يوثق بصدقه او يظن صادقا . والمشهورات في مبادئ الراي . وهي التي تدع لها النفس في اول اطلاعها عليها . فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان . ظنا او تكديبا . مثل : انصر اخاك طالما او مظلوما . فانه عند التأمل يظهر ان الظالم ينبغي ألا ينصر . وان كان آخا .

والمظنونات : وهي التي تميل اليها النفس مع شعورها بإمكان مقابلتها . فهي وان كان المحتج يستعملها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن . وهي كما يقال : فلان يتكلم مع الاعدا جبارا . فهو متهم . وربما يكسبون مقابله مظهرنا باعتبار آخر . كما يقال ذلك بعينه في نفي التهمة عنه .

والحجج المستعملة فيها هي ما يظن منتجا (سواء)^٣ كان منتجا في نفس الامر . أو لم يكن .

١ ا . فاسدا .

٢ ا . أو غير .

٣ (غير موجودة بالاصل .

ويستفاد بها في تقرير المصالح المدنية . وفي أصولها الكلية . كالمقائيد
الالهية والقوانين العلمية .

وقد يكون بعضها منبها للنفس على تحصيل العلم اليقيني . أو موعظا لها
لقبول ذلك من مبدئه .

وهذه الفائدة ربما كان بحسب بعض الأشخاص دون غيرهم .

وأما الشعر : فهو صناعة يقتدر معها على إيقاع تخيلات . تصير مبادئ انفعالات
نفسانية مطلوبة .

فمبادئها المخيلات . وهي التي تؤثر في النفس انبساطا أو انقباضا ،
أو تسهيل أمر أو تهويله أو تعظيمه أو تحقيره . كما يقال للعسل انه مسرة
مقي . فينفر من أكله . وهذه قد تكون صادقة . وقد تكون كاذبة . وربما زاد
تأثيرها على تأثير التصديق . وإن لم يكن معه تصديق . والتخيل محاكاة معا ،
والمحاكاة تعيد التذاذا وتعجبا كالتصوير مثلا وإن كان لشيء قبيح . ولهذا كانت
النصوص العامة مطيعة له أكثر من طاعتها للاقتناع .

ولا يشترط في تأليف الحجة الشعرية ، أن تكون منجعة في نفس الأمر ،
بل بحسب الاقتناع والتخيل فقط .

واشتركت الشعرية والخطابية في أفادة الترغيب والترهيب ، فهي
الأمر الدينية والدينية .

وهذه الصنائع الثلاث . أعني : الجدلية والخطابية والشعرية ، ذكرنا^(١) في
كل واحد منها كلام طويل . يحتمل كتابا مفردا . ولا يليق بفرض هذا الكتاب
أكثر من الذي ذكرناه^(٢) .

وأما المغالطة فهي أن يؤتى^(٣) بما يشبه برهانا أو جدلا وليس هو . ولا بد

(١) كـ هو .

(٢) أذكرناه .

(٣) أذكرته .

(٤) أوردته . هكذا .

فيهما من ترويج يتتضيه مشابهة . اما في مادة أو مسورة . وموادها هي المشبهات بغيرها . والوهميات والاشتباه في المشبهات تنقسم الى ما يتوسط اللفظ . والى ما يتوسط المعنى .

والذي يتوسط اللفظ قد يكون باعتبار انفراده : اما في جوهره . كالذي مدلولاته مختلفة . واما في احواله الذاتية . وهي ما لا تدخل عليه بعد تحصيله . كاختلاف التصاريف . او في احواله العرضية . كاختلاف الاعراب والبشاء والاعجام والشكل .

وقد يكون باعتبار تركيبه : اما في نفس التركيب . وهو الاشتراك التركيبي . كما يقال : كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره . فتارة هو يرجع الى العاقل^(١) .

وتارة يرجع الى المقول . (و كقولك)^(٢) . بمثل هذا الثوب . فانه مشترك بين الخبر والانشاء .

واما في وجود التركيب وعدمه . كما قد يصدق القول مفردا فيتوهم مؤلفا . كما يقال : زيد شاعر جيد . فيظن جودته في السمعاء . ويصدق مؤلفا فيتوهم مفردا . كما يقال : الخمسة زوج مفرد . فيظن أنه زوج مفردا .

والذي يتوسط المعنى . فاما في أحد جزئي القضية . او فيهما معا . ومافي أحدهما اما بالأ يورد . فان لم يورد بل أورد ما يشبهه من اللوازم والعوارض . كمن رأى انسانا أبيض يكتب . فظن أن كل كاتب كذا . فأخذ الأبيض بدل الكاتب . سعى أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

وان أورد لكن أخذ معه ما ليس منه . أو حذف عنه ما هو منه . مثل القيود والشروط وغيرها^(٣) . كمن يأخذ غير الموجود على وجه مخصوص غير موجود في نفسه سعى سوء اعتبار الحمل .

وما في جزئي القضية دعا . فهو ايهام العكس . كمن رأى الخمر أحمر دائما . فظن أن كل أحمر مانع هو الخمر . والوهميات : قضايا كاذبة يحكم بها

(١) «المثل» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) «وغيرها» .

الوهم الانساني في المعقولات الصرفة حكمه في المحسوسات . ويقضي بها قضاء شديد القوة . بسبب أنه لا يقبل مقابلها ، اذ هو تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله . ولهذا ينكر نفسه . ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيض حكمه . فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلمه .

ويكاد يشاكن القضايا الاولى . ويشتهب بها . وذلك كالحكم بأن كل موجود فله وضع . وأنه لابد من خلا ينتهي اليه الملا .

وأفعال المغالطين : اما في القول المطلوب به انتاج الشيء . واما في أشياء خارجة عنه .

والخارجة مثل تخجيل الخصم . وترذيله^(١) . والاستهزاء به . والتشنيع عليه . وقطع كلامه . والاغراب عليه في اللغة . وسوق كلامه الى الكذب . بتأويل ما . واستعمال ما لا يدخل في مطلوبه . وما يجرى هذا المجرى . وما في نفس القول الذي يطلب به الانتاج . فما يتعلق بالقضية مفردة وأجزائها قد مضى . وما يتعلق بالتركيب : فاما في تركيب يدعى قياسيته . أو في تركيب لا يدعى فيه ذلك .

والثاني هو كجمع المسائل في مسألة . مثل : الانسان . وحده : ضحك . فانه قضيتان على صيغة قضية واحدة .

والقضيتان هما : الانسان ضحك . ولاشيء غير الانسان بضحك . والمركيب الذي يدعى قياسيته . فاما بالنسبة الى النتيجة . أولا بالنسبة اليها ، والذي ليس بالنسبة اليها . فاما في صورته . بأن يكون على هيئة غير منتجة ، أو مادته . بأن يكون محرفا عن الانتاج . باغفال بعض شرائطه . بحيث لو صار كما يجب لصار كاذبا ، أو صار بحيث يصدق صار غير قياس . والذي بالنسبة الى النتيجة . فاما بأن تكون النتيجة نفسها مأخوذة فيه على أنها أحد مقدماته . وهذا هو المصادرة على المطلوب . وأما بالألا يكون كذلك . لكنه غير مناسب للنتيجة .

(١) أو ترذيل قوله .

ويسمى أبداً ما ليس بعلة علة . وأمثال هذه لا تتروج إلا بسبب اشتباه
لفظي (أو) ^(١) معنوي .

ولولا القصور . وهو عدم التمييز بين ما هو الشيء . وما هو غيره لما
تم للمغالطة صناعة .

وفائدة هذه الصناعة أنها تعصم صاحبها من أن يغلط في نفسه . أو
يغلط ^(٢) غيره . وأنه يقدر على أن يفاك المفاظين . وأنه يستعملها : اسما
أمتحانا أو عنادا . لغرض ما .

ومن تصفح الحجة وأجزائها . فوجد على ما ينبغي مادة وصورة . ولفظا
ومعنى . مركبة ومفردة - أمن من أن يقع له غلط .

ويعين على هذا التصفح كثرة الاطلاع على المغالطات وحلها . وسببها في
الابواب المستقبلية ما يستعان به على حل كثرة منها .

وأذكر في هذا الموضوع نكتا لطيفة ينفع بها في التدريب ورياضة الخاطر .
وتكون كالانموذج لما سواها . مما يقصد به التخليط . وهي خمسة :

الاولى منها : يدعي أن الخلا موجود . لأن وجود الخلا لو لم يكن مستلزما
لارتفاع الواقع . لكان واقعا . لكن المقدم حق . فالتالي منه . بيان الشرطية :
أنه لو لم يكن واقعا . لكان الواقع تقيضه . فيكون وجوده مستلزما لارتفاع
الواقع . ضرورة أن وجوده مستلزم لارتفاع تقيضه .

وأما حقبة المقدم فلأنه لو كان مستلزما لارتفاع الواقع . لكان منتفيا .
فلو ثبت لم يستلزم (لوحة ٢٥٩) ارتفاع الواقع . وإذا لم يستلزم ارتفاع
الواقع على تقدير ثبوته . لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع .

وحنه : أنه عسى أن مقدم المتصلة معناه أنه على تقدير أن يكون الخلا
«وجودا في نفس الامر» . لم يكن وجوده مستلزما لارتفاع الواقع . فهو حق . لأن
وجوده إذ ذاك هو الواقع . ولا يلزم منه أن وجود الخلا واقع في نفسه .

(١) سقطت من ك .

(٢) «ينالطه» .

وقوله في بيان اللزوم أن وجوده مستلزم (١) لارتفاع نقيضه الواقع لو لم يكن هو واقعا . فلا منافاة بينه وبين صدق مقدم المتصلة ، التي هي (٢) متصلة ايضا . لأن المقدّر في ذلك المقدم ، هو أن وجوده حاصل في نفس الأمر . لا أنه حاصل في نفس الأمر . مع كونه ليس بحاصل في نفس الأمر حقيقة .
وان عني به أن فرض وجوده كيف كان لا يستلزم ارتفاع الواقع . سلمنا اللزوم . ومنعنا صدق المقدم .

وقوله في بيانه اذا لم يستلزم وجوده ارتفاع الواقع على تقدير ثبوته . لا يكون مستلزما له فممنوع . إذ جاز استلزامه له (٣) على تقدير عدم ثبوته . وفي تصور هذا وأماه **دقة** . فيجب تأمله . لينضح . وان عني معنى آخر فيجب أن يبين ليتكلم عليه بحسبه . والثانية : قولنا : بعض الجسم ممتد في الجهات . الى غير النهاية . لأنه لو لم يمدد لصدق لصدق : لاشي من الجسم بامتد (٤) في الجهات الى غير النهاية . وينعكس لاشي من الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم . وهو كاذب . لصدق قولنا : كل ممتد الى غير النهاية جسم . وحله : أن موضوع الجزئية التي هي المدعى . ان لم يقيد بالوجود الخارجي فهو صادق . لأن بعض الأجسام في الذهن كذلك .

وان قيل به . وجب أن يؤخذ القيد في نقيضه السالب . وفي عكسه فلا يتامى صدق الموجبة الكلية التي محمولها غير مقيد بأنه في الخارج . ولو قيد به لما صدقت . لعدم موضوعها فيها .

والثالثة : هي ان ثبوت الامكان لا يلزم منه امكان الثبوت . فلا يلزم من صدق بعض ج ب بالامكان العام امكان صدق بعض ج ب بالفعل . لأن الأول حكم بعموم الامكان . والثاني حكم بامكان الثبوت .

-
- (١) كـ «مستلزما» .
(٢) أ . الذي هو .
(٣) سقطت من أ .
(٤) كـ «ممتد» .

ومستند المنع من النزوم أن الحادث يثبت إمكان وجوده في الأزّل . ولا يمكن ثبوت وجوده في الأزّل .

ففي هذه المادة قد ثبتت الإمكان . ولم يمكن الثبوت . وهذا مما حكم به . وإدعى صدقه . الإمام نجم الدين الدويراني . رحمه الله (تعالى) .
وحيث أوردته على قلب في حلة ما هذا خلاصته : أن الإمكان لا يمكن تعفله إلا مضافا إلى شيء ، يكون إمكانا له .

فالإمكان الثابت في التضمية ليس إلا إمكان ثبوت المحمول للموضوع . فإذا حكمنا بثبوت ذلك الإمكان فقد حكمنا بإمكان ذلك الثبوت لا محالة . فكيف يصدق أحدهما بدون صدق الآخر .

والمستند إنما كان يصح جعله مستندا . لو صدق حكمنا بثبوت إمكان وجود الحادث في الأزّل . ولم يصدق ثبوت ذلك الوجود في الأزّل . وليس كذا .
فأنا إن جعلناه قيده^(١) في الأزّل . متعلقا بوجود الحادث كانا كاذبين .

وإن^(٢) جعلناه متعلقا بالإمكان كانا صادقين . وإنما يصدق الأول . ولا يصدق الثاني . إذا جعل قيد في الأزّل متعلقا بآثاره بالإمكان . وآثاره بوجود الحادث .

وإذا عني به ذلك لم يكن مطابقا لما ادعيناه . ولا يقال : إذا ثبت في الأزّل إمكان وجود الحادث . ولم يكن ثبوت وجود الحادث في الأزّل .

ففي الحالة المعبر عنها بالأزّل قد يثبت الإمكان . ولم يمكن الثبوت . فجاز صدق الأول بدون الثاني في ذلك الحال . فيظهر صحة المستند . لأنني أقول المدعي أنه إذا صدق ثبوت الإمكان لشيء ، صدق إمكان ثبوت ذلك الشيء ، في الجملة . وبرعنا عليه . وهذا أهم من أنه إذا صدق ثبوت الإمكان لشيء ، في آخر . سواء كان ذلك الآخر هو الأزّل . أو غيره . صدق إمكان ثبوت ذلك الشيء ، في ذلك الآخر . ولا يلزم من دعوانا صدق الأعم أن يكون منه صادقا .

(١) سقطت من ك .

(٢) في الأصل «جعلنا قيده» .

(٣) «فأنا» .

فقطر الفرق . ولو لم يلزم من صدق بعض ج ب بالإمكان العام صدق أنه يمكن بالإمكان العام أن يصدق بعض ج ب بالفعل . لصدق أنه ليس يمكن بالإمكان العام ذلك . ويلزمه أن تمنع بعض ج ب بالفعل . فيصدق بالضرورة لا شيء من ج ب مع صدق بعض ج ب بالامكان العام الذي هو نقيضه . هذا خلف .

وقال في دفع هذا ، أن اللازم من صدق قولنا تمتنع أن يصدق بعض ج ب بالفعل . ليس هو بالضرورة لا شيء من ج ب ، بل هو وجوب صدق لا شيء من ج ب دائما .

فأجبت عنه أن الدوام لا ينفك عن الوجوب البتة . لأن كلما لم يجب وجوده عن علته لم يوجد ولم يستمر وجوده . وما لم يجب عدمه لم يستمر (لائحة ٢٦٠) . ولم يستمر عدمه .

والعقل لما أمكنه أن يحكم بالدوام . مع قطع النظر عن الوجوب - لاجرم - كانت الدائمة في المفهوم أعم من الضرورة .

لكن متى لاحظ العقل في الدوام وجوبه . فقد لاحظته من حيث هو ضروري . وصارت جهة الدوام (هي) (١) جهة الضرورة . فقولنا : لا شيء من ج ب دائما أ يلاحظ وجوب صدقه . هو بعينه بالضرورة : لا شيء من ج ب أ وهو مساو له .

والرابعة : نفرض شخصا دخل بيتا . ثم قال : كل كلامي في هذا البيت كاذب . ثم خرج منه .

فقوله هذا ان كان صادقا يلزم كونه كاذبا . لأنه فرد من افراد كلامه . فيصدق ويكذب معا . وان كان كاذبا فبعض كلامه في هذا البيت صادق .

فان كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معا . وان كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه . فيلزم صدقه وكذبه معا . وحله : أنه خبر عمن نفسه . فالخير والمخير عنه واحد . فلا يكون صادقا . لأن مفهوم الصدق مطابقة

(١) سقطت من ك

الخبر للخبر . والمطابقة لا تصح الا مع الانينية ها . وهي مفقودة ههنا .
 فهو ان كاذب . لعدم المطابقة المذكورة . ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى
 كونه صادقا . وانما كان يلزم ذلك . ان لو كانت الانينية ثابتة . مع عدم هذه
 المطابقة .

ومن تحقق الفرق بين السبب البسيط والعدول . تحقق الفرق بين
 الكذابين ههنا . وايضا فان صدق هذا الخبر هو اجتماع صدقه وكذبه . فكذبه
 هو عدم هذا الاجتماع . فجاز ان يكون عدسه كاذبا فقط . لا لكونه صادقا فقط .
 ثم موضوع هذا الخبر ان اخذ خارجيا فهو كاذب . لعدم موضوعه . ولا
 يلزم صدقه . والا ففى العقل افراد كثيرة من (كلامه) غير هذا . فلا يتعين
 من كذب كلام واحد منها صدقه .

الخامسة : هي ان نقول : المتصلة الكلية لا تصدق البتة . وحتى لو كان
 تأليها عين مقدمها . لانك اذا قلت : كلما كان ا ب ف . ج د . . فنقول : ليس
 كذلك . لانه كلما كان ا ب وليس ج د . فـ ا ب . . وكلما كان ا ب وليس
 ج د . فليس ج د . ينتج من الشكك الثالث . وقد يكون اذا كان ا ب فليس ج د .
 فلا يصدق : كلما كان ا ب فـ ج د . وكذلك اذا قلت : ليس البتة اذا كان
 ا ب فـ ج د . فانا نقول : كلما كان ا ب . وـ ج د . فـ ا ب . . وكلما كان
 ا ب . وـ ج د . فـ ج د . فقط يكون اذا كان ا ب فـ ج د . .

وحله : ان تألي هذه المتصلة ان كان لازما في الموجبة . او غير لازم فسي
 السالبة . على كل تقدير من التقادير مطلقا . من غير تقييد هذه التقادير بما
 يمكن اجتماعه مع المقدم فسلم أنها لا تصدق .

وان كان لزومه او عدم لزومه على التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم .
 جاز صدقها مع صدق الخبرية التي ليست كذلك . لا عرفته في نتائج المتصلات
 الافتراضية اذا كان المقدم في مقدمات القياس ممتنعا . وقد مر في الفصل
 السابقة^٢ ضوابط كثيرة . يستعان بها على حل الغالطات . والاعتماد في ذلك

(١) سقطت من كـ .

(٢) اـ السابقة .

— بعد معرفة العوانين والتدريب باستعمالها — على الفطرة السليمة .
 ومباحث المنطق كثيرة جدا . لكنني لم أر في الزيادة على هذا القدر فائدة
 يعتد بها . بحسب غرض هذا الكتاب . بل كثير مما ذكرته فيه من المباحث
 المنطقية إنما هو لرياضة الخاطر (فلسف) (١) . لا للعاجة اليه . في اعتبار
 البراهين المستعملة فيه وتصحيحها . فلذلك اقتصرنا على هذا القدر من (٢) .
 وما أوجزت الكلام في بيانه . ولم أوضحه بالأمثلة . فانما ذلك مني .
 اتكالا (٣) على فهم المخاطب . أو لانه متوفى في كتب أخرى مشهورة .



(١) سقطت من ك .

(٢) ك «منها» .

(٣) أ «اتكال» .



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

الباب الثاني
في
الأمور العامة للمفاهيم كلها



مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

الفصل الأول

فسي

الوجود والعدم وأحكامها وأقسامها

الوجود لا يمكن تحديده : لأنه أولى التصور ، ولا شيء أعرف منه ، حتى يعرف به^(١) .

ومن رام بيانه فقد أخطأ . فان القائل اذا قال مثلاً : حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ، فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه ، فان الفاعل والمفعول يؤخذ في تعريفهما الموجود . مع زيادة افادة واستفادة . وكذلك من عرفه بأنه هو الذي ينقسم الى حادث وقديم . فانهما لا يعرفان الا بالموجود مأخوذاً مع سبق عدم ، أو لا سبقه .

ومتى عرف فلا بد وأن^(٢) يؤخذ في تعريفه ، وكذا في تعريف الشئئية الفاظ تترادفهما ، مثل : الذي ، وما . كما يقال : هو الذي هو كذا ، أو هو ما ينقسم الى كذا . والشئئية أعم من الوجود باعتبار أن المقول الذي يتمتع أو يمكن ، لكنه معدوم . هو شيء في العقل . لأن له صورة عقلية ، وليس له وجود .

وهذا الاعتبار انما يصح . اذا خصص الوجود بما في الأعيان . واما اذا أخذ أعم منه ومن الذهني . فكما أنه شيء ، وباعتبار معقوليته هو موجود فسي . ذهن بهذا الاعتبار . وكما أنه ليس بموجود في الأعيان ليس بشيء في الأعيان والشئئية باعتبار آخر . أعم من الوجود من وجه (لوحة ٢٦١) ، وأخص

(١) هذا مطابق لرأي المحدثين الذين يرون أن الوجود مقابل للعدم . وهو بديهي . فلا يحتاج الى تعريف . الا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر - د جميل صليبا : المعجم الفلسفي ٢ : ٥٥٨ .

(٢) اذ أن ،

من وجه : أما وجه عمومها : فلأنها تقال عليه ، وعلى الماهية المفروضة له .
وأما وجه خصوصها : فلأن الوجود يقال على الماهية المخصصة ، وعلى اعتبار الشئئية اللاحقة بها . لأن لها وجوداً^(١) . ولو في الذهن .
وباعتبار ثالث . هما - أعني - الشئئية والوجود لفظان مترادفان . ينقسم معناهما إلى : عيني وذهنى .

وإذا أطلق الوجود . ففي الغالب^(٢) يراد به العيني . والوجود في الأعيان لا ما به يكون الشئ . في الأعيان . ولو كان الشئ في الأعيان يكونه في الأعيان . لتسلسل إلى غير النهاية . فبما كان يصح كون الشئ في الأعيان . فاذن الوجود الذي هو الكون في الأعيان . هو الموجود به .

ولا يتبين من هذا المفهوم أنه كون في الأعيان لشئ . بل هو قد يكون شئاً ما . وقد لا يكون من حيث المفهوم . والا أن يمنع من ذلك دليل منفصل . والوجود لا يحمل على ما تحته حمل المواطة . بل حمل التشكيك . فإن وجود العلة أقوى من وجود المعلول . وأقدم . وكذا وجود الجوهر بالنسبة إلى وجود العرض . ووجود العرض القار أقوى من وجود العرض الغير القار . والأضافي أضغف من غير الإضافي .

ولو لم يكن مفهوم الوجود مفهوماً واحداً . لما أمكننا أن نجزم بصدقه على كل موجود من الموجودات . ولا أن نجزم بأنه متى كذب العدم على الشئ . صدق الوجود عليه . لاحتمال كذبهما معا .

وكون الوجود تصوره بديهي . وكونه مفهوماً واحداً ومقولاً بالتشكيك . ليس مما يحتاج فيه إلى إقامة برهان . والذي ذكر في بيانه إنما هو تنبيهه لا برهان . وعموميته اللازم . لا عمومية الجنس . ولا المقوم الذاتي . كيف كان . وإذا كان عاماً فيجب أن يكون وجوده في النفس . فإن الوجود يوجه في النفس بوجود . إذ هو كسائر المعاني المتصورة في الذهن .

(١) « وجود » .

(٢) « الأغلب » .

والتي في الاعيان منه هو موجود ما . وليس تميز^(١) كل وجود بموضوعه فقط . كتميز^(٢) النمرة مثلا بموضوعها . وانما يتخصص كل وجود بما يجري مجرى الفصل . ثم يقترب بالموضوع .

فالوجودات معان مجهولة الاسامي . يعبر عنها بوجود كذا . ووجود كذا . ويلزم الجميع في الذهن الوجود العام . ولو تعرف انواع الاعراض باسميها^(٣) ورسموها .

كان نقول مثلا : انكم هو عرض كذا . والكيف هو عرض كذا . ولو لم يكن الوجود من المحولات العقلية الصرفة . لكان اما مجرد الماهيات التي يقال عليها . أو غيرها .

فان كان عبارة عن مجرد ما كان بمعنى واحد يقع على العرض والجوهر . (وقوعه)^(٤) على السواد والبياض . ولكان قولنا : الجوهر موجود جاريا مجرى قولنا : الجوهر جوهر . والموجود موجود . وان أخذ معنى أعم من كل واحد من الماهيات : فاما ان يكون قائما بنفسه . أو حاصل في تلك الماهيات . فان قام بنفسه فلا يوصف به الجوهر مثلا . اذ نسبته اليه . والى غيره سواء . وان كان في الجوهر فهو حاصل له . والحصول هو الوجود .

فالوجود اذا كان حاصلًا فهو موجود . فان أخذ كونه موجودا . أنه عبارة عن نفس الوجود . لم يكن محمولا بمعنى واحد . اذ معناه في الاشياء أنه شئ . له الوجود . وفي نفس الوجود أنه هو الوجود .

وايضا فان الوجود اذا كان في الاعيان . وليس بجوهر . فهو عرض . فلا يحصل قبل محله قبلية بالذات . وذلك ظاهر . ولا معه بالذات . فيلزم الا يحصل محله بالوجود . ولا بعده بعدية بالذات ايضا . والا لكان محله موجودا . قبل أن

(١) ا « تميز » .

(٢) ا « كتميز » .

(٣) ا « باسمياتها » .

(٤) سقطت من ك .

كان موجودا ، هذا خلف . ثم يلزم من كونه في الاعيان مع عدم قيامه بذاته ، أن يكون العرض أعم منه من وجه . فلا يكون أعم الأشياء مطلقا .

وايضا فلما هيبة اذا كانت مدومة فوجودها . ليس بوجود . فاذا عقلنا الوجود ، وحكمنا بأنه ليس بوجود فمفهوم الوجود غير مفهوم وجود الوجود . فاذا وجدت الماهية بعد عدمها . فقد وجد وجودها ، فللوجود وجود .

ويعود الكلام الى غير النهاية على كون كل وجود هو في الاعيان ، فليس للماهية العينية وجود منضم اليها ، بحيث تكون الماهية ووجودها شيئين في الخارج . وهذه الماهية العينية نفسها من الفاعل ، لا أنه ينضم اليها أمر من الفاعل هو الوجود .

فالوجود والشيء ، تبين أنهما من المعقولات الثواني المستندة الى المعقولات الأولى ، فليس في الموجودات موجود هو وجود أو شيء ، بل الموجود اما انسان أو ملك أو غيرهما .

ثم يلزم معقولة ذلك أن يكون موجودا أو شيئا . وقد يقال الوجود على النسب الى الأشياء ، كما يقال الشيء ، موجود : في البيت ، وفي السوق ، وفي الزمن ، وفي المكان .

فلفظه « الوجود » ، مع لفظة « في » ، في الكل بمعنى واحد : وتطلق بازاء الروابط ، فيقال : زيد يوجد كاتبا . وقد يقال على الحقيقة والذات . كما يقال : ذات الشيء . وحقيقته . ووجوده . وعينه . ونفسه .

فتوجد اعتبارات عقلية ، وتنضاف الى الماهيات الخارجية . والموجود ينقسم الى ما هو موجود لذاته وبذاته . وذلك هو الموجود الذي لا يقوم (بغيره) (١) . ولا سبب له .

وهو الواجب لذاته . والى ما هو موجود لذاته . لا بذاته ، وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجبه . وهذا هو الجوهر . والى ما هو موجود لا لذاته ، ولا بذاته . وهو العرض . فانه من حيث أن لوجوده سببا ليس موجودا بذاته . بل بسببه .

(١) سقطت من ك .

ومن حيث ان وجوده لما هو فيه ليس وجوده لذاته ، بل لغيره . والموجود بذاته لا لذاته ، وان كانت القسمة العقلية محتملة له ، فهو غير ممكن ، لاحتياجه الى ما يحل فيه .

وقد ينقسم الموجود أيضاً الى : ما هو بالذات ، والى ما هو بالعرض . اما الموجود بالذات ، فكل ماله حصول في الأعيان مستقل : جوهرًا كان ، أو عرضاً . فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود محله ، اذ قد يوجد المحل بدون عرض بعينه ، ثم يوجد ذلك العرض فيه كجسم لم يكن أسود ، ثم صار أسود . واما الموجود بالعرض فكالسدميات : كالسكون ، والعجز ، والاعتبارات التي لا تتحقق في الأعيان ، ويقال انها موجودة في الأعيان بالعرض .

ويقال للشيء : انه موجود في الكتابة ، وموجود في اللفظ ، وهما مجازان ، من حيث ان الكتابة في الأغلب تدل على اللفظ ، واللفظ يدل على الوجود الذهني الدال على الوجود العيني .

ومما يدل على الوجود الذهني ، بعد ما سبق من حال الشيثية والوجود ، انا نتصور أشياء : اما متمتعة الوجود ، كاجتماع الضدين ، أو غير موجودة في الأعيان . كالقمر المنخسف دائماً ، والانسان الكاتب دائماً ، وكجبل من ياقوت ، ويحر من زئبق ، ونميز بين هذه التصورات ، وكل مميز ثابت ، واذا ليس في الخارج فهو في الذهن .

فان ادعى فما لم يتحقق وجوده من الممكنات في العقل ان له وجوداً غائباً عنا ، فالمتمتعات لا سبيل الى دعوى ذلك فيها^(١) . واجتماع الضدين في الذهن ليس متمتعا ، اما المتمتع اجتماعهما في الخارج .

فليس بين الحرارة الذهنية والبرودة الذهنية تضاد ، بل التضاد بين الحرارة والبرودة الخارجيتين ، وكذا أمثالهما . وحصول السخونة والبرودة مثلاً ، لا يلزم منه أن يكون الذهن متسخناً متبرداً ، فانه غير قابل لذلك ولأمثاله ، بل المتسخن ما اتصف بالسخونة في الخارج . وسنبين لك في الكلام في الادراك

(١) اتمتها .

• ما المراد بحصول الشيء في الذهن ، وللاعتناء تعدد وتميز في الذهن .

فإن عدم العلة يوجب عدم المعلول ، وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة .
وكذا الشرط والمشروط ، والمعدوم المطلق ، والموجود في الذهن ، فانه لا يصدق
الشيء اما عدم مطلق أو موجود في الذهن ، بل يصدق الشيء ، اما عدم مطلق أو
لا عدم مطلق ، ويطلق الشيء ، اما موجود في الذهن أو لا موجود في الذهن .

فمفهوم العدم المطلق ينعمل في الذهن ، ويصير صورة شخصية يعرض
لذلك الصورة وجود ذهني مشخص ، ورفع الاثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب
الى لا اثبات خارجي ، وكونه في الذهن متصورا أو متميزا عن غيره ، ومتعينا^(١)
في نفسه ، وثابتا في الذهن ، لا يناقض كون ما هو منسوب اليه ليس ثابتا فسي
الخارج ، فلا يحكم على ما ليس ثابتا في الخارج ، أنه غير متصور مطلقا ، بل
يحكم عليه بأنه متصور من حيث انه ليس ثابتا في الخارج غير متصور ، لا من
حيث هذا الوصف .

ورفع النبوت الشامل للخارجي والذهني بتصور ما ، ليس بثابت ، ولا
متصور أصلا ، فيصح الحكم عليه ، من حيث هو ذلك المتصور ، ولا يصح من
حيث ما هو ذلك المتصور ، ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ، ولا يكون تناقضا
لاختلاف الموضوعين .

وإذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن ، أو غير ثابت فيه ، فاللاوجود قسيم
الوجود ، من حيث انه معدوم ، وقسم من الثابت في الذهن والامتيان ، لا يستدعي
أن يكون للممتازين هويتان ، فإن الهوية واللاهوية متنازcan ، وليس للاهوية
هوية ، ولو فرضنا لها هوية ، كانت لذلك الاعتبار داخلية في قسم الهوية ،
وباعتبار ما فرض أنها لا هوية قسيمة الهوية ، والمسلوب عنه الوجود هو الموصوف
فقط ، لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة (لوحة ٢٦٣) ، أو غيرها ، وإن
كانت بحيث يلزمه ذلك .

(١) أم معينا .

ويشترط مطابقة الذهن الخارج في الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجية . ولا يشترط ذلك في المفولات . وفي الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية .

والعدم لا يعاد بعينه . أي مع جميع عوارضه المتشخصة له . فإن بطلان المعاد والمستأنف وجوده مرفق . فالسواء الحاصل في محل بعد سواد . بطل عنه قبل ذلك . والسواء المعاد قبلا . اشترط في السوادية . وفي تحليل عدم بينهما . ولا بد من فارق . وليس هو المحل . ولا السوادية . ولا أمرا مغايرا لكون المعاد . كان مشارا إليه . بأنه له وجود .

والمتأنف لا يشار إليه بهذا . وليس هذه الإشارة سوادا ما متعينا في نفسه . كان وجودا . فإن المتأنف كذلك . ولا أن سوادا يشابهه . أو يطابقه السواء الذهني . كان موجودا .

فإن المتأنف عده حائل . بل لأن الفروض كونه معادا كانت له عويصة . فورد عليها الوجود . والا لا افتراق^(١) بين الصورتين .

فلو جاز إعادة المعدم لكان كل مستأنف معادا . أو كان الشيء في حبال عده هويته موجودة . والثالثي بقسميه باطل . فالتقدم منه . وأيضا فإن من الفارق بين عرضيين متماثلين . هو الزمان أو المحل . فإذا اتحد المحل والفارق هو الزمان . والزمان لا يتصور اعادته . فالمشخص بذلك الزمان لا يعاد . بل الذي فرض كونه عائدا هو غيره .

وأما حكمنا بامتناع عود الزمان . لأنه لو أعيد لكان له في حالة المعود ثبوت . وقبله بعبوت . فإن كان معنى كونه ثابتا . هو ما عينته وذاته . وما هيته وذاته الآن ثابتة . فكونه قبل الآن ثابتا . هو كونه الآن ثابتا . فما انعدم وأعيد . وهو خلاف الفرض . وإن كان معنى ذلك غير هذا . وهو كونه ثابتا فيما قبل . فالقبلية نفسها ما عادت . فتم يكن الزمان هو المعاد . بل غيره . وقد يحصل من هذا أنه لو أعيد الزمان . لم كان زمان . هذا خلف .

(١) ألا فراق .

وقولك للشيء انه يجوز بعد عدمه وجوده ، ان كان اشارة الى ما في الذهن فهو مستحيل الوقوع في الأعيان بعينه . أو الى ما يماثل ما في الذهن بوجه ما ، فلا يلزم ان يكون هو المفهوم الذي فيه الكلام . بل تماثله أشياء كثيرة . أو الى نفس ذلك ، وهو حالة عدم . فتستحيل اشارة اليه . فنفس القول ممتنع الصحة ، والاشارة باطله . ثم الشيء بعد عدمه نفي محض ، واعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة . وتحلل النفي بعد الشيء الواحد غير معقول . ومما يتبين به هذا المطلوب أيضا أنه ما زال عنه الوجود ، فالوجود الثاني اما أن يكون نفس الوجود الأول ، أو غيره . فان كان نفسه فلا يكون وجودا ثابتا ، فلا يكون المعاد معادا .

وان كان غيره ، فان لم يحصل لمادة ، اذ كل حادث ، كما ستعلم يتقدمه مادة استعداد وجوده الثاني ، كان اختصاصه به دون الأول ، تخصيصا بلا مخصص . وان حصل لمادته ذلك فقد عرض للمعاد عارض لم يكن حاصلًا للأول ، فلا يكون معادا بجميع عوارضه ، ونحن فلا نعني باعادته بعينه الا ذلك . وليس استمرار الشيء وبقاؤه ، هو وجودات متعاقبة ليلزم (فيها)^(١) مثل ذلك ، بل هو وجود واحد من زمان واحد متصل ، أو معه ، ان لم يكن وجوده زمانيا .

(١) سقطت من ك .

الفصل الثاني

في

الماهية وتشخصها وما تنقسم اليه

لكل شيء حقيقة هو بها هو^(١) ، وهي مقابلة لجميع ما عداها ، لازما كان ، أو مفارقا .

ومثال ذلك الانسانية ، فانها من حيث هي انسانية . لا تدخل في مفهومات^(٢) الوجود والعدم . والوحدة والكثرة والعموم والخصوص . الى غير ذلك من الاعتبارات . فانه لو دخل الوجود الخارجي في مفهومها مثلا . لما كانت الانسانية الموجودة في ذهن فقط انسانية . ولو دخل العدم فيه . لما كانت الانسانية الموجودة انسانية . ولو دخل العموم فيه لما زيد انسانا .

وعلى هذا قياس بواقي ما يفارها ، بل الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فقط ، فاذا انضم اليها الوجود صارت موجودة ، أو العدم في الاعتبار الذهني صارت معدومة . وهكذا حال : الوحدة والكثرة ، والكلية والجزئية . وغير ذلك . فلا يصدق عليها أحد هذه الأشياء الا بأمر زائد عليها . وأما كونها انسانية فبذاتها . ولهذا لا يصح أن يقال : السواد مثلا أسود ، بل سواد . ولا الوجود موجود . بمعنى أنه ذو وجود ، بل على معنى أنه موجود ، لأن السواد ليست سوادية بأمر زائد . وكذا وجودية الوجود .

ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا يشترط شيء . وللماهية المجردة عن

(١) الماهية لفظ منسوب الى «ماء» والأصل «المائية» قلبت الهمزة هاء . لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما . والأظهر أنه نسبة الى «ما هو» . وقد تكون الماهية مرادفة للحقيقة والذات - د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي ٢ : ٣١٤ .
(٢) «مفهوما» .

جميع اللواحق الماعية بشرط لا شيء . -

فالإنسانية بالاعتبار الأول موجودة في الأعيان . لأن هذا الإنسان موجود .
والإنسانية ذاتية مضمونة لهذه الإنسانية (لوحة ٢٦٤) . فتكون موجودة أيضا .
وأما الإنسانية بالاعتبار الثاني . وهو لا شيء . لا وجود لها في الأعيان . ولا في
الأذهان . لأن كل واحد من الوجودين : الذهني والخارجي . لاحق من اللواحق .
وقد فرضت مجردة عن جميعها . لكن المجردة عن اللواحق الخارجية فقط هي
موجودة في الذهن . وتشارك الإنسانية المكتوفة باللواحق الخارجية . في مفهوم
الإنسانية .

وليست الإنسانية الخارجية واحدة بعينها موجودة في كثيرين . والا لكان
الواحد المعين في الحالة الواحدة تصنع عليه الأشياء المتضادة . كالأبيض والأسود
والعالم والجاهل . بل إنسانية زيد غير إنسانية خالد . ويشتركان في مفهوم
الإنسانية .

والمشترك هو الكلي الطبيعي . والصورة الذهنية مثال متساوي النسبة إلى
جزئياتها الخارجية . مطابق لكل واحد منها . وبهذا الاعتبار سميت كلية .
وأما في الخارج فهي معروضة للشخص أبدا . فلا تطابق كل واحد مبن
جزئياتها . فلا تعرض لها الكلية . فالكلي العقلي والمنطقي لا وجود لهما في
الأعيان . ولا يلزم من كون الإنسانية لا تقتضي الوحدة . أنها تقتضي اللوحدة .
وهي الكثرة . فإن نقيض اقتضاء الوحدة . هو لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء
اللوحة .

وينبغي أن تعلم أن الطبيعة التي هي في الذهن . لها أيضا هوية . اذ هي من
الموجودات . ولها تخصص بأمر : كحصولها في الذهن . وعدم الإشارة إليها .
وكونها لا تقبل الانقسام . ولا وضع لها . وليست كينيتها باعتبار مطابقتها
لغيرها فقط . والا لكانت الجزئيات كذا لمطابقة بعضها بعضا . ولا لكونها مع ذلك
غير متخصصة . فانا قد بينا تخصصها بعدة أشياء . بل بأنها ذات مثالية .
ليست متصلة في الوجود . لتكون ماعية بنفسها أصلية . بل هي مثال . ولا كل

مثال . بل مثال ادراكي . لما وقع . أو سيفع .
فمن حيث أنها مثال ادراكي لأمر خارجي . أو لما هو بصدد الوجوب من كسل
الوجوه . أو من وجه واحد . وتصبح مطابقتها الكثرة . وتسمى كلية ، وذاتها
نما حصلت المتألية ولطابقة كثرة .

وأما الخارجي فقيست ذاته مثالا لشيء آخر . وليس من شرط مثال الشيء
أن يكون مماثلا له من جميع وجوهه .

ومن الكل ما يتقدم على جزئياته الواقعة في الأعيان . كما إذا تصورنا صورة ،
ثم أوجدنا في الخارج صورة على مثالها . ويسمى ذلك ما قبل الكثرة .

ومنه ما يتأخر عنها . كالصورة المستفادة من الجزئيات الخارجية . ويسمى
ما بعد الكثرة . فانك إذا رأيت زيدا . حصل منه في ذهنك معنى الصورة
الانسانية المبرأة عن اللواحق . وإذا أبصرت بعد ذلك خالدا . والصورة باقية في
ذهنك . لم تقع منه صورة أخرى .

ومثاله قابل رسم^(١) من طابع جسمانية متماثلة . تقبل رسما من الأول .
ولا تختلف بمرور أشباهه عليه . ولا تتكرر الطبيعة الكلية في الأعيان . إلا بتميز
مثلا . لا يصح أن يكون سوادان إلا بسبب جسمين تكثر بهما . أو بسبب
حالين . فانه . إن كان لانه أسود . يقتضي أن يكون كثيرا . كان كل واحد منها
يقتضي ما تقتضيه طبيعة السواد .

وإذا كان كل واحد من السوادين مثل الآخر لا يخالفه في شيء . البتة فهو هو .
وأيضا . فإن كان كونه سوادا يقتضي أن يكون هذا السواد . وكان من شرطه
أن يكون أبيض . وجب ألا يكون سواد غيره . فاذن كثرته وكثرة كل ما يتكرر به
أشخاصه . تكون بسبب . فكل ما لا سبب له . لا يصح التكرر على طبيعته
الكلية . لأنها لو تكررت لكان لوجود تلك الكثرة سبب .

وفرض ألا سبب لها . هذا خلف . ثم إذا أشير إلى عدد من نوع تلك الطبيعة
إشارة : حسية أو وهمية أو عقلية . فالشعير يشعر بأنه غير الآخر . فقد عرّف

(١) في الأصل «رسم» .

فيه شيئا . يعرفه به . ويميزه عن غيره . وذلك زائد على الماهية المشتركة .
ثم المشتركان في أمر واحد . وأحدهما من حيث الاثنيينية مفترقان . وما به
الافتراق غير ما به الاشتراك .

والمشترك ان كان جنسا . فالافتراق بالفصل . وان كان نوعا فبالعرض الغير
اللازم . اذ لو كان لازما للماهية . لما اختلفت به اشخاصه . وان كان عرضيا
فبنفس الماهية .

ومن الميزات الاتمية والانقصية . كالمقدار التام والناقص . اذ لا يزيد أحدهما
على الآخر . الا بنفس المقدارية . ولا يكون هذا قسما رابعا . الا اذا لم يجعل
ما يكون من جوهر ما يخصه داخلا في جملة الفصول . ويجب ان تعلم ان
المميز غير الشخص . وليس منع الشركة في الماهيات العينية بسبب المميز . بل
بهيئاتها العينية . وامتيازها بمخصصاتها .

وتشخص الشيء ، انما هو في نفسه . وتمايزه لما هو بالقياس الى المشاركات ،
في معنى عام . بحيث لو كان شيء عديم المشاركة . لما احتاج الى مميز زائد . مع
أنه متشخص . ويجوز امتياز كل واحد من الشيئين بصاحبه . ولا يلزم من ذلك
دور . اذ كل واحد يمتاز بذات الآخر . لا بامتياز (لوحة ٢٦٥) .

وهذا . كما أن بنو الابن موقوفة على ذات الاب . وابوه الاب موقوفة على
ذات الابن . وما لزم الدور . واذا قلت ذات الشيء . أو حقيقته . أو ماهيته .
فمفهومات هذه . لا من حيث انها هي انسان . أو فرس . أو غير ذلك . فهى
اعتبارات ذهنية . ومن ثواني المقولات والطبيعة العامة . التي لا وجود لها في
الاعيان . لا يقال فيها . كما يقال للتي لها وجود في الاعيان . من أنها ان وجب
تخصصها بأحد الجزئيات . فلا يوجد لغيره . وان أمكن أن فيلحق به لعله .

وهذا كالعدد المتخصص بأنواعه . لا يمكن أن يقال ان اقتضى التخصيص
بأحدهما . كالاربعة لا توجد للثلاثة . وان لم يقتض ذلك . فلحرقه للثلاثة بعله .
وذلك لأن العدد — كما ستعلم — من الامور التي لا توجد في الاعيان . من حيث
هي عددية . فلا يكون لحوقها واجبا . أو ممكنا . من حيث هي في الوجود العيني .

وكذا امكان الوجود اللازم للجوهر والعرض ، وسائر الاعتبارات الذهبية ،
والماهية ، ان لم تكن ملتبسة من أمور متخالفة بالحقيقة ، بل قيل لها : البسيطة ،
والا فهي المركبة .

ولا بد من وجود البسائط . والا لم توجد المركبات . وأجزاء المركبة لا يمكن
أن يكون كل واحد منها محتاجا الى الآخر في الحثية ، التي احتاج اليه فيها ، لانه
دور . ولا أن يكون كل واحد منها غنيا عن الآخر ، والا لما حصل منهما ماهية
مركبة ، كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية واحدة
مركبة منهما ، بل لا بد . وان يكون بعضها محتاجا الى الآخر ، من غير احتياج
الآخر اليه . كالهئية الاجتماعية لأجزاء العشرة . وادوية المعجون ، أو مع احتياجه
اليه ، لا من الجهة التي كان بها ذلك محتاجا الى هذا ، كالمادة والصورة للجسم .
وتركيب الماهية قد يكون اعتباريا . كالخيوان الأبيض . وقد يكون حقيقيا .
ولا يخلو اما أن تكون بعض أجزائها أعم من الآخر . وتسمى متداخلة ، أو
لا تكون ، وتسمى متباينة . والجزء من المتداخلة . ان كان تمام المشترك بينها
وبين نوع آخر ، فهو الجنس ، والا فهو الفصل .

والمشتركان في شيء من الذاتيات ، اذا اختلفا^(١) في شيء من اللوازم لزم
تركيبهما من الجنس والفصل ، لأن الذي اختص بأحدهما ، لا يستند الى
المشترك . والا لزم اشتراكهما فيه ، فهو مستند الى غير المشترك ، وهو فصل .

وتقييد الكلّي العقلي . بالكلّي العقلي . لا يوجب الجزئية ، فان الانسان
الكلّي في العقل اذا قيد بأنه ابن فلان . الذي صناعته كذا ، وهو أسود طويل ، الى
غير ذلك من الفيود الكلية . ولو بلغت مهما^(٢) بلغت ، فانه لا يحصل منها في
العقل الانساني كلي متصف بتلك الصفات الكلية . ولا يصير مانعا من الشركة ،
وأجزاء الماهية قد تكون متميزة في الخارج كالنفس والبدن اللذين هما جزءا^(٣)

(١) أ « اختلفتا ،

(٢) أ « فيه ماء .

(٣) « جزء »

الإنسان . وقد لا يكون تمييزها إلا في الذهن فقط . كلسواد المركب من جنس .
هو الذنوب . ففصل هو الذي باعتباره يكون جامعاً للبصر مثلاً .

فانه لو تميز أحدهما عن الآخر في الاعيان . فان كان كل واحد منهما محسوساً
كان احساستنا بالسواد احساساً بمحسوسين .
وان كان أحدهما محسوساً فقط . كان الجزء هو الكل . وان كان كل واحد
منهما غير محسوس فعند اجتماعهما ان لم نحصل هيئة محسوسة . لم يكن
السواد محسوساً .

وان حصلت كانت خارجه عنهما . لا محالة . فلا يكون التركيب في نفس
السواد . لانا لانني بالسواد سوى تلك الهيئة . وهما غير مقيمين لها . وايضا
اللونية ان كان لها وجود مستقل . فهي هيئة . اما في السواد فيوجد السواد لا
بها . او في محته . فالسواد عرضان : لون وفصله . لا واحد . فجعله لونا هو
بعينه جعله سواداً .

واعتبر في هذا ايضا يمثل البعد الذي هو ذراع متلا . فليس في الخارج شيان :
احدهما مقادير بعد . والآخر كونه ذراعاً . ولو كان للبعدية وجود . ولخصوصية
كونه ذراعاً وجود آخر . جاز لحقوق أي خصوصية اتفقت بها . اذ ليس كل واحد
منها بعينه للبعدية .

والجنس - كالتحيوان - غير متحصل الوجود بنفسه . بل هو مبهم متحصل
بالفعل . محتفل لأن يقال على اشياء مختلفة الحقائق . ويصير هو بعينه احد تلك
الاشياء . وذلك هو الحيوان لا بشرط ان يكون وحده . بل مع تجويز أن يقارنه
غيره . وألا يقارنه . فيكون معناه مقولاً على المجموع . حال المقارنة . ولا وجود له
الا في العقل . ويخالفه الحيوان . بشرط ان يكون وحده . فانه يزيد عليه كلما
يقارنه . ولا يقال على المجموع منهما اذ هو جزء منه تتقدم عليه . والجزء
لا يحمل على الكل ، فلا يكون جنساً .

والحيوان الذي هو الجنس . وجود الانسان باعتبار الخارج متقدم عليه . لأن

الإنسان ما لم يوجد لم يعقل (لوحة ٢٦٦) له شيء، يعنه وغيره . وإن كان وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع . وحمل الجنس والفصل على النوع ، وكونهما من مقوماته الذهنية . لا يدل على تركيبه في الخارج ، فإن ما في الذهن لا يجب أن يكون مطابقا . لما في العين . إلا إذا كان حكما على الأمور الخارجية ، بأشياء خارجية . وليس كلما يحمل على الشيء، يحمل لأجل مطابقته الصورة العينية ، فإن الجزئية تحمل على زيد . وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة . وليس لنا بصورتين لذاته ولا لصفة من صفاته . بل هما صفات اللتان لا توجدان فسي غير الذهن .

وكذا حال الجنس والفصل . ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها . ولهذا يحملان على المحدود . ولا يحملان على الحد ، إذ الجزء الحقيقي لشيء . لا يحمل على ذلك الشيء .



مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

الفصل الثالث

في

الوحدة والكثرة ولواحقهما

معنى الوحدة : هو تعقل العقل لعدم انقسام الهوية . وهذا المعنى تصوره بديهي . وهي مفهوم زائد ذهني لا وجود له في الأعيان . والا لكانت شيئا واحدا من الأشياء . فلها وحدة أيضا . إذ يقال : وحدة واحدة ، وحدات كثيرة .

وإذا أخذت الماهية ووجدتها شيئين . فهما اثنان . فيكون للماهية دون الوحدة وحدة . وللوحدة أخرى . ويعود الكلام . فتجميع صفات موجودة معا ، مترتبة . وهو - كما ستعلم - محال . وإذا كانت الوحدة كذا . فالكثرة أيضا لا تكون الا ذهنية فقط . لأنها لا يحصل الا منها . وأيضا فان الأربعة مثلا ، إذا كانت عرضا موجودا قائما بالإنسان - فاما ان يكون في كل واحد من الأشخاص الأربعة تامة . وليس كذا . أو في كل واحد شيء من الأربعة . وليس الا الوحدة ، أو ليس في كل واحد الأربعة . ولا شيء منهما بمجموع الأربعة . على التقديرين لا محل له سوى العقل . وظاهر أن العقل إذا جمع واحدا في الشرق الى واحد في الغرب ، لاحظ الاثنينية .

وإذا رأى جماعة كثيرة أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة ، بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع ويأخذ أيضا عشرة عشرات . ومائة مئات ، ونحو ذلك . ومتى قيل الواحد على كثيرين . كانت جهة وحدته ، غير جهة كثرته فاما ان تكون تلك الوحدة . مقومة لتلك الكثرة . أو لا تكون . فان لم تكن . فاما ان تكون من عوارضها أو ليس .

فالتى ليست من عوارضها . هي . كما يقال : حال النفس عند البدن ، كحال الملك عند المدينة . والتي من عوارضها . فاما محاولات لموضوع واحد شخصي ،

كالإنسان هو الكاتب . في كونه زيدا ، أو نوعي كالكاتب هو الضاحك ، في كونه إنسانا ، وأما موضوعات لمحمول واحد . كالتلج هو القطن ، في كونه أبيض .
وان كانت مقومة للكثرة ، فإن قيلت في جواب ما هو فإن اختلفت في شيء من الذاتيات فهي الواحد بالجنس . والا فهي الواحد بالنوع .
وان قيلت في جواب أي شيء هو في ذاته . فهو الواحد بالفصل . والشركة في الفصل هي الشركة في النوع . لكن الاعتبار مختلف . ومتى لم يقتل^(١) الواحد على كثيرين . فإن كان غير قابل للقسمة . ولم يكن له مفهوم وراءه أنه غير منقسم فهو الوحدة :

وان كان له مفهوم غيره . فإن كان له وضع فهو النقطة . والا فهو الواحد المطلق . وان كان قابلا للقسمة . فإن لم ينقسم بالفعل فهو الواحد بالاتصال .
وان انقسم فإن لم تكن أجزاءه متميزة بالتشخيص . فهو المركب الحقيقي ، والا فهو الواحد بالاجتماع . ووحدة اما طبيعية ، كالبدن . او ضناعية كالسريسر ، الواحد . أو وضعية . كالدرهم الواحد .

ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة . وفي النوع مشاكلة . وفي الكم مساواة . وفي الكيف مشابهة . وفي الوضع مطابقة . وفي الاضافة مناسبة . وفي اتحاد وضع الاجزاء موازاة .

وكل شيئين هما وحدة من وجه ، فإنه يقال لهما هو هو ، لا بمعنى اتحادهما الاثنين . فإن ذلك محال . لأنهما عند الاتحاد ان بقيا فهما اثنان ، لا واحد ، وان بقى أحدهما . أو لم يبق ولا واحد منهما . فليس ذلك اتحادا . لأن المعدوم لا يتحد بالموجود . ولا بالمعدوم .

والواحد مقول على ما تحته بالتشكيك . لأن الواحد من كل وجه ، وهو الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا الى الأجزاء الكمية ولا^(٢) الحدية ، ولا انقسام الكلّي الى جزئياته . هو أولى من الواحد الذي هو واحد من وجهه كثير من آخر . والواحد يسمى بالغيرية .

(١) أ « يقال » .

(٢) أ « الا » .

وهي تنقسم الى ماثلة والى مخالفة . والمثلان هما المشاركان في حقيقة واحدة . من حيث هما كذلك .

فالانسان والفرس مختلفان ، وجسميتاهما متماثلتان . والطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادها . مع قطع النظر عما اختلفت به من الفصول ، فهي نوعية ، وكذا الفصول ، فالمثلان هما المشتركان في نوع واحد ، ولا يشترط في ذلك تشاركهما^(١) في جميع الصفات ، والا كانا شيئا واحدا ، لا شيئين .

والمقابلان هما الامران المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد . فسي حالة واحدة ، من جهة واحدة . واحتراز بالآخر عن مثل التقابل بين الأب والابن ، فانه اذا لم يشترط اتحاد الجهة ، جاز أن يكون الواحد ابا باعتبار ، وابنا بآخر . وكل امرين كذلك ، ان كانا وجوديين . فان كانت ماهية أحدهما معقولة^(٢) بالقياس إلى الآخر فهما المضافان ، كالأبوة والبنوة ، والا فهما الضدان كالسواد والبياض .

وان كان أحدهما وجوديا والآخر عديميا ، فاما أن ينظر الى العدم والوجود بشرط عدم وجود موضوع مستعد لقبول ذلك الايجاب . بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو^(٣) البعيد ، وهو العدم والملكة ، كالعمى والبصر .

واما ألا ينظر اليهما بذلك الشرط ، وهو الايجاب والسلب ، كالفرسية والافرسية ، وكزيد انسان ، زيد ليس بانسان . وهما لا يجتمعان على الصدق ولا الكذب . وسائر المتقابلات جاز أن تكذبا (مما)^(٤) .

أما المضافان فكزيد أبو خالد ، وابن خالد ، اذا لم يكن كذلك . وأما الضدان فلأنهما يكذبان عند عدم وجوده ، اذا لم يتصف بأحدهما . وأما الملكة والعدم ، فعند عدم موضوعهما والمقابل . من حيث هو مقابل يصدق عليه أنه مضاف .

(١) ك «مشاركتهما» .

(٢) أ «مقولة» .

(٣) ك «وه» .

(٤) سقطت من ك .

والمقابل أعم من المقابل ، من حيث هو مقابل^(١) ، لأنه يصدق عليه ، وعلى كل ما عرض له ، أنه مقابل . فلا يلزم أن يكون التضاد أعم من التفاعل . ولا مانع أن يكون الخاص عارضا لما له طبيعة العام ، عند اعتبار شرط يصير به المصام أخص .

ولا يخلو شيء عن عروض الاضافة له . اما بحسب تقابل ، او تضاد ، او نسبة الى محل . او مماثلة او غير ذلك .

ومن خاصية تقابل التضاديف : اللزوم والانعكاس . وتقابل السلب والايجاب هو أقوى من سائر التقابلات . ولا يخرج عنه شيء .

الا ترى أن ما ليس بخير منه عقد أنه بخير زمنه عقد أنه شر وعقد أنه ليس بخير . لا ينافية عقد أنه شر . ولا عقد أنه ليس بشر . لأنه قد يصدق مع كل واحد منهما . فالمتنافي له عقد أنه بخير . والمنافاة متحققة من الجانبين ، فمقد أنه خير . لا ينافية الا عقد أنه ليس بخير لا عقد أنه شر ، الذي هو ضده . وايضا فللخير أنه خير . وهو أمر ذاتي له ، وأنه ليس بشر ، وهو عرضي له . فاعتقاد أنه ليس بخير يرفع اعتقاد كونه خيرا . وهو الذاتي .

واعتقاد أنه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر . وهو العرضي . ورافع الذاتي أقوى مماندة من رافع العرضي . وأيضا فان الشر لولا أنه ليس بخير . لما كان اعتقاده رافعا كونه خيرا^(٢) . ولو كان بدل الشر شيء آخر . مما ليس بخير . لكان مع ذلك يمتنع اعتقاد أنه خير . وليس بخير .

وكل^(٣) هذا يدل على أن التنافي بالذات . ليس الا بين السلب والايجاب ، والواحد لا يقابل الكثير . والا لكان التقابل بينهما على أحد الوجوه الأربعة ، لكنه ليس بالعدم والملكة . ولا السلب والايجاب . لكون أحدهما مقوما للآخر . وليس الوجود والعدم والايجاب والسلب كذلك . ولا بالتضاديف . لأن الواحد مقدم على

(١) كـ المقابل .

(٢) أـ خير .

(٣) أـ فكل .

الكثير . والمتضايقان^(١) لا يتقدم أحدهما على الآخر ، ولا بالتضاد ، لانهما لا يتواردان على موضوع واحد .

ومن الواحد ما هو تام . وهو الذي لا امكان للزيادة فيه . كخط الدائرة . ومنه ما هو ناقص . وهو الذي يمكن ذلك فيه . كالخط المستقيم .
وقد يطلق الواحد التام على ما لا يفصل من نوعه ما يصح ان يكون شخصا آخر . فيكون نوعه في شخصه .

والناقص ما لا يكون كذا . فالدائرة من قسم الناقص على هذا الاعتبار .
وقد يطلق الضدان على معنى آخر غير ما سبق . وهو انهما موجودان في غاية التخالف . بحسب جنس قريب . يصح منهما ان يتعاقبا على موضوع ، او يرتقعا عنه .

فما مثل السواد والحرمة على هذا الاصطلاح . ليسا بضدين . اذ ليس بينهما غاية الاختلاف . وأما البياض والسواد فهما ضدان بالعتيين .
والضد بالمعنى الأخير أخص من الضد بالمعنى الأول . والضدان بالمعنى الأخص ، اما ان يكون أحدهما بعينه لازما للموضوع مثل البياض للثلج ، واما ألا يكون كذلك ولا يخلو اما أن يمتنع خلو المحل عنهما . مثل : الصحة والمرض . واما ألا يكون^(٢) ذلك .

وهو منقسم الى ما يكون موضوعا بالوسط . سواء عبر عنه باسم محصل ، كالفاتر والاحمر . أو بسلب الطرفين . كقولنا : لا جائز ولا عادل . والى ما لا يكون كذلك كالشفاف . وفي الملكة والعدم أيضا اصطلاح آخر :

اما الملكة فهو أنها التي توجد في موضوع وقتا ما . ويمكن ان تنعدم عنه ولا توجد بعده (لوحة ٢٦٨) . كالابصار .

وأما العدم فهو انعدامها عنه في وقت امكانها . كالعمى . وهما بهذين المعنيين

(١) المتضايقان .

(٢) كـ ، أن يمكن .

أخص منها بالمعنيين الأولين . فالزوجية والفردية غير متقابلين بالملكة والعدم .
على الاصطلاح الأخص . وبينهما ذلك التقابل بالمعنى الأعم .
والعمى والمردودية^(١) التي هي^(٢) قبل وجود ما هي عدمه . وكذا انتشار الشر
بداء الثعلب الذي هو بعده . كلها عدميات بالمعنى الأعم . سواء كان الامكان
للشخص كالمردودية^(٣) . أو للنوع كالعمى للاكمة ، أو للجنس كعمى الجلد . وقد
ميز بين الاصطلاحات . لنلا يقع غلط بسبب اشتراك اللفظ .



-
- (١) أه المردودية .
(٢) سقطت من ك .
(٣) أه كالمردودية .

الفصل الرابع

فـي

الوجوب والامكان والامتناع وما يتعلق بها

هذه الثلاثة مفوماتها بديهية . فان كل أحد يعلم أن الانسان يجب أن يكون حيوانا . ويمكن أن يكون كاتبا . ويمتنع أن يكون حجرا .

وهذا العلم حاصل لمن لم يمارس شيئا من العلوم أصلا . لا التصورية ، ولا التصديقية . ولو لم تكن تصورات هذه الثلاثة فطرية والا لما حصلت لمن لم يمارس علما .

ومن رام تعريف هذه . لا على سبيل التنبيه . ولا على سبيل بيان يجري مجرى العلامة فقد أخطأ . وذلك مثل ما يقال : ان الممكن هو غير الضروري ، وإذا فرض موجودا لم يعرض منه محال . ثم نقول : الضروري هو الذي لا يمكن أن يفرض معدوما . والذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه . كان محال .

ثم نقول : المحال هو الضروري العدم . والذي لا يمكن أن يوجد . والممتنع هو الذي لا يمكن أن يكون . وهو الذي يجب ألا يكون . والواجب هو الممتنع ألا يكون . أو ليس بممكن ألا يكون . والممكن هو الذي ليس بمتنع أن يكون . والا يكون . والذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون . وهذا كله دور ظاهر . وأولى ما يتصور من ذلك أو لا هو الوجوب . لأن الوجوب ناكذ الوجود . والوجود أعرف من العدم . لأن الوجود يعرف بذاته . والعدم يعرف بوجه ما بالوجود .

وربما نبه على مفهوم الوجوب بأنه استغناء الشيء بذاته عن غيره . ويلزمه عدم التوقف على الغير . وعلى مفهوم الامكان . بأنه كون الشيء بحالة لا تستحق

الوجود ولا العدم من ذاته : ويلزمه الاحتياج في وجوده . وفي عدمه الى الغير .
ووجوب الشيء وامكانه وامتناعه أمور معقولة . تحصل في العقل من اسناد
المتصورات الى الوجود الخارجى . وليست بموجودات في الخارج . وان كانت
زائدة في العقل على ما يتصف بها .

ولو كان الوجوب ثابتا في الخارج . لكان صفة محتاجة في تقررها الى ذات
واجب الوجود . فتكون . ممكنة لذاتها . فتحتاج قبل كل وجوب كذلك . الى
ما لا يتناهى . وهو محال .

وأما بيان أن الامكان ليس بثابت في الخارج . هو أن امكان الشيء متقدم على
وجوده في العقل . فان الممكنات تمكن فتوجد . لا أنها توجد فتمكن .

ويقع على المختلفات بمفهوم واحد . وهو عرضي للماهية . وهي موصوفة به .
فلا يقوم بنفسه . ولا يكون نفس الماهية . فلا يكون واجب الوجود . والا لما افتقر
الى أن يضاف الى موضوع . فيكون ممكنا .

اذن فامكان تعقل قبل وجوده . فليس امكانه هو . ويعود الكلام هكذا الى
امكان امكانه . الى غير النهاية . فيقضى الى السلسلة الممتعة . لاجتماع آحادها
مرتبة . واذا قيل كذا هو ممتنع في الأعيان فليس معناه أن له امتناعا حاصلا في
الأعيان . بل هو أمر عقلي . يضمه الى ما في العين تارة . والى ما في الذهن
أخرى . وكذا نحوه .

وكل واحد من الامكان والوجوب والامتناع . اذا نظر في وجوده . أو امكانه . أو
وجوبه . أو جوهريته . أو عرضيته . لم يكن بذلك الاعتبار امكانا أو وجوبا أو
امتناعا . لشيء . بل كان عرضا في محل هو العقل . وممكنا في ذاته . ووجوده
غير ماهيته .

فالامكان^(١) وقسيماء من حيث هو ذلك . لا يوصف بكونه موجودا . أو غير
موجود . وممكنا أو غير ممكن . فاذا^(٢) وصف بشئ من ذلك . لا يكون حينئذ

(١) كذا فلا انفكار .

(٢) كذا اذا .

أحد الثلاثة . بل يكون له امكان آخر ، أو وجوب آخر وامتناع آخر ، وكذا أمثاله .
والممكن قد يكون ممكن الوجود في ذاته . وقد يكون ممكن الوجود لشيء ، وكلما
أمكن وجوده لشيء ، فهو ممكن الوجود في نفسه . ولا ينمكس ، فانه قد يكون ممكن
الوجود في ذاته ، ولا يكون ممكن الوجود لشيء . بل اما واجب الوجود لشيء .
كالزوجية للأربعة . أو ممتنع الوجود لشيء . كالمفارقات . والامكان للممكنات
واجب ، والا لامكن زواله . فانقلب الممكن واجبا . أو ممتنعا ، هذا خلف . والامكان
انما يمرض للماهية اذا أخذت . مع قطع النظر عن وجودها وعدم علتها .
أما اذا أخذت مع شيء من ذلك امتنع عروض الامكان لها . وكل واحد من الوجوب
والامتناع مشترك بين ما هو بالذات . وما هو (لوحه ٢٦٩) بالغير .

وكل واجب بغيره . أو ممتنع بغيره ، فهو ممكن في ذاته . ولا يلزم من كون
الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات . والوجوب بالغير ، كون الوجوب بالذات
مركبا . لأنه لا يفترق الى تعقل غير الذات . بخلاف الوجوب بالغير المفتقر لتعقله
الى انضياف تعقل الغير الى تعقل الوجوب .

وكان لا يلزم من كون الامتناع مشتركا بين الامتناع بالذات . والامتناع
بالغير . تركيب في الممتنع بذاته الذي يكون متفيا صرفا . والامكان محوج النى
السبب . اذ كل ممكن . فان نسبة وجوده وعدمه الى الماهية على السوية ، ومما
هذا شأنه فلا يتخصص أحد طرفيه على الآخر الا بمخصص . والعلم به فطري .
ولا يلزم من كونه فطريا . الا يكون قضية أخرى أجل منها عند العقل . لجواز
ان يكون ذلك لأمر عائد . لا الى التصديق بهما . بل الى امر آخر ، كالتصورات
اللازمة لتلك التصديق . وعدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفييا محضا .
وتساوي طرفي وجوده وعدمه . ولا يكون الا في العقل .

فالتخصص عقلى . وعدم العلة ليس بنفى محض ، وهو يكفي في التخصيص
العقلي . ولكونه منتازا عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعطل هذا الدم بذلك
العدم في العقل . ويجب وجود الممكن عند وجود سببه المخصص . لأنه لو لم
يجب وجوده . فاما أن يمتنع . أو يمكن . وكلاهما باطلان .

أما الأول فلأنه لو امتنع وجوده لما كان ذلك الوجود مترجحا على عدمه ، فلا يكون مرجحه حاصلًا ، مع أنه قد فرض حاصلًا . هذا خلف . وأما الثاني ، فلأنه لو كان ممكنا ، لأمكن وقوعه مع السبب تارة ، ولا وقوعه أخرى .

فإن توقف وقوعه في إحدى الحالتين على مخصص . لم يكن السبب المخصص (١) حاصلًا . وقد فرضنا حصوله . وإن لم يتوقف كان حصوله في إحدى الحالتين دون الأخرى تخصيصًا لأحد الطرفين المتساويين على الآخر ، من غير مخصص ، وبطلانه بديهي .

ولو جاز صيرورة أحد طرفي الممكن أولى به لذاته من الآخر ، ولا ينتهي إلى حد وجود (٢) ذلك الطرف . للزم من ذلك محال ، لأن تلك الأولوية إن حصلت لماهية الممكن . من حيث هي هي ، فهو باطل ، لأنها مقتضية للتساوي ، فلواقضت الأولوية لاجتماع النقيضان . ولأنه لو حصلت الأولوية بالماهية ، فإن أمكن زوالها بسبب ، كان حصولها متوقفا على عدم ذلك السبب ، فلا تكون الماهية من حيث هي هي . مع قطع النظر عن ذلك السبب . مقتضية لها .

وإن امتنع زوالها بسبب كانت حاصلة دائما ، فكانت الماهية واجبة الوجود دائما . فاستحال أن تحصل الأولوية بالماهية ، ولا تنتهي إلى حد الوجوب . وأن لم تحصل للماهية من حيث هي هي . بل كان حصولها لها بسبب من غير الانتهاء إلى حد الوجوب ، أمكن وقوعه مع السبب ولا وقوعه . ولو أمكن ذلك للزم من فرض وقوع الممكن محال . على ما مر .

ثم إذا وقع التخصيص والترجيح عن سبب الممكن ، ولم يجب طرفي الممكن المخصص عن ذلك السبب . بل كان ممكنا مع السبب ، كما هو ممكن في ذاته ، إذا لا وجه لامتناعه عنه . لعاد الحال في سبب ترجحه وتخصصه . فلا يكون الذي فرض سببا مخصصا بسبب مخصص . وهو ظاهر الفساد .

فظهر من هذا ، أن كل ممكن لم يجب عن علته . لم يوجد عنها . وكما يفتقر

(١) سقطت من ذ .

(٢) كـ « وجوب » .

الممكن في وجوده الى السبب ، فكذلك هو مفتقر حالة بقائه الى السبب ، لانه
 ممكن في حالة بقائه . والا لزم انقلابه من الامكان الذاتي ، الى الامتناع ، او
 الوجوب الذاتي . وذلك يديهي البطلان .

واذا كان حال بقائه ممكنا . وكل ممكن يفتقر الى سبب . فالممكن حالة بقائه
 يفتقر الى السبب . وتتم البحث فيه يأتي عند الكلام في العلل ، ان شاء الله
 تعالى .



الفصل الخامس

فسي

القدم والحدوث بمعنىهما أعني

الزمني والمكاني

الحدوث عند الجمهور هو حصول الشيء بعد عدمه ، في زمان مضى . والقدم عندهم ما يقابله . وبهذا التفسير لا تتصور أن يكون الزمان حادثا . والا لكان وجوده مقارنا لعدمه .

والخواص قد يطلقون لفظة الحدث . ويريدون بها احتياج الشيء الى غيره ، دامت حاجته اليه أو لم تدم . ويعبرون عن هذا الحدث بالحدث الذاتي . والقدم المقابل له . لا يصدق الا على واجب الوجود فقط . والذي يحقق الحدث الذاتي . ويدل على أن اطلاق لفظة الحدث عليه أولى اطلاقها على الزمني . هو أن كلا الحدثين يعتبر فيهما تقدم الملا وجود على الوجود . والتقدم والتأخر يقالان بمعان كثيرة . فانهما قد يكونان بالزمان . كالأب وابنه . أو بالذات كحركة اليد . وحركة المفتاح .

أو بالطبع . كالواحد والاثنين . أو بالمرتبة كالصف الأول والثاني . أو بالشرف كالعلم والمتعلم (منه)^(١) . وكذلك المنع . والفرق بين التقدم بالذات والتقدم بالطبع . أن الذي بالذات يجب من وجود (لوحة ٢٧٠) المتقدم وجود المتأخر ، والذي بالطبع يلزم من عدم المتقدم عدم المتأخر . ولا يلزم من وجوده وجوده . بل ربما^(٢) لزّم مع وجوده . لا منه . كتقدم صورة الكرسي عليه . والذي بالمرتبة

(١) سقطت من ك .

(٢) أ « انما » .

فمنه رتبي طبيعي ، وهو كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها . لا بحسب
الأوضاع . كالوصفات والصفات . والعلة والمعلولات . والأجناس والأنواع .
ومنه رتبي وضعي . كالامام والمأموم . ومن خاصية ما بالمرتبة أن يتقلب
متأخرا متقدما . لا في نفسه . بل بحسب أخذ الآخذ .
والتقدم الحقيقي من هذا . هو ما بالذات وما بالطبع . وكلاهما اشتراكا في تقدم
ذات شيء على ذات الآخر .

والتقدم الزماني . وإن كان أشهر . فإنه يرجع إليهما . إذ التقدم والتأخر في
الآب والابن بالقصد الأول . إنما هو لزمني الشخصين .
وأما لذاتيهما فبالقصد الثاني . وتقدم الزمان على الزمان ليس بالزمان . إذ
لا زمان للزمان . بل هو تقدم بالطبع كما سيأتي .
والرتبي الوضعي يرجع إلى الزماني أيضا . وله مدخل فيه . فإنا إذا قلنا : بلد
كذا متقدم على بلد كذا . معناه : أن زمان الوصول إلى ما أخذ متقدما قبل زمان
الوصول إلى ما أخذ متأخرا .

والرتبي الطبيعي هو أيضا يتعلق بالزمان . فإنه إذا وقع الابتداء من أحد
الطرفين . فليس ذلك الابتداء مكانيا . بل إنما هو بحسب شروع زماني .
والذي بالشرف فمجازي . فإن الفضيلة لو لم تكن سببا لتقدمه في المجلس أو
في الشروع في الأمور . لما سمي متقدما . فهو بالذات تقدم مكاني أو زمني .
والمكان يرجع إلى الزمان - كما سبق - والزمان يرجع إلى التقدم بالطبع .
فالذي بالزمان وبالمرتبة وبالشرف . كله يرجع إليه . فلا تقدم وتأخر بالحقيقة
إلا الذي بالذات أو الطبع . ويمهما كون الشيء الذي يقال له متأخر محتاجا فسي
تحقيقه إلى الذي يقال له متقدم . ويسمى ذلك التقدم والتأخر (١) . بحسب
استحقاق الوجود .

وأما « المع » فليس كل شيئين ليس لهما تقدم وتأخر زماني . هما معا ، فسي
الزمان . فإن الأشياء التي وجودها غير زماني . وستعرفها . ليس بينها تقدم

وتأخر بالزمان . ومع ذلك . فليست معيتها زمانية . بل اللذان هما بالحقيقة معا بالزمان . ويجب أن يكونا زمانين . كما أن اللذين هما معا المكان . يجب أن يكونا مكانين . على أنه لا يصح وجود شيئين هما معا في المكان . من جميع الوجوه . لكنه في الزمان جائز .

وإذا قد تبين أن التقدم والتأخر الحقيقيين . هما اللذان بحسب استحقاق الوجود . فالذي تقدم لا وجوده على وجوده . تقدما بالذات . أولى بمعنى الحدث من الذي تقدم عليه تقدما بالزمان .

لكن أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء . باعتبار ذاته متخليا عن غيره . قبل حاله من غيره . قبلية بالذات . لأن ارتفاع حال الشيء . بحسب ذاته . يستلزم ارتفاع ذاته . وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات . بحسب الغير . ولا يلزم عكسه .

وكل موجود عن غير . فهو لا يستحق الوجود . بحسب الخارج . لو انفرد عن ذلك الغير . فكونه لا يكون له وجود . قبله بالذات . وذلك هو الحدث الذاتي . وهو أولى من الزماني . الذي لا يمتنع أن يصير المتقدم فيه بالعرض متأخرا . وهو هو بعينه . بسبب أن المقتضي للتقدم والتأخر فيه أمر عارض . بخلاف ما بالذات . إذ يقتضي لذلك هو ذاته . ولهذا كان باستحقاق الوجود والمحدث الزماني . وأن كان احتياجه إلى المؤثر ضروريا . فليس العلة في احتياجه إليه . وهو حدوثه الزماني . ولهذا لو جاز أن يكون هذا المحدث واجب الوجود . لاستغنى عن غيره . بخلاف ما أخذ في مفهومه الوجوب بالغير . فانه لا يستغنى عن الغير . الا اذا لم تكن طبيعته هذه الطبيعة . فلا يتصور فيه ذلك . الا وقد تبدلت طبيعته بطبيعة أخرى كون ذلك داخلا في مفهومه . وليس بداخلا في مفهوم ما حدوثه زمانسي . وإن كان لازما له .

والحادث بهذا المعنى لا تكون علته دائمة . والا لكان وجوده عنها في بعض الأحوال . دون بعض تخصيصا من غير مخصص . فلا يكون الامكان اللازم لماهيته كافيا في فيضانه عن واجب الوجود . بل لابد من حصول شرط آخر .

فلهذا الحادث امكانان : أحدهما الامكان العائد الى ماهيته . والآخر الاستعداد
التمام ، وهو سابق عليه سبقا زمانيا . فاذن لابد لكل حادث زمني من سبق
حادث آخر كذلك . ليكون كل سابق مقربا للعللة الموجودة الى المعلول . بعد بعدها
عنه .

ولابد لتلك الحوادث . من محل . ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت .
وحادث دون حادث . وذلك المحل هو المادة فكل حادث (لوحة ٢٧١) زمني . فهو
مسبوق بمادة وحركة .

وهذا الاستعداد السابق على الحادث . يختلف بالقرب والبعد ، فانه ليس
استعداد العناصر . لأن يكون انسانا . كاستعداد النطفة لذلك .

واذا لم تستعد المادة لقبول الشيء . لم يكن للفاعل قدرة على فعله . كما ليس
له قدرة على ايجاد الحياة في الحجر مثلا . لعدم صلاحيته لها .

والفرق بين هذا الاستعداد وبين الامكان . أن الامكان لا يقتضي من حيث هو
هو رجحان أحد طرفي الممكن . وليس فيه قرب وبعد . ولا هو أمر موجود فسي
الخارج . والاستعداد بخلاف ذلك كله .

والحدوث بمعنىيه : معنى مقبول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل الوجود ،
والوجود المترتب عليه في العقل . فالمتصف به من الماهيات لا يكون موصوفا
بالوجود وحده . فلا يكون موجودا في الخارج . من حيث هو كذلك ، بل يكون
وجوده في العقل .

فاذا أطلق بعد هذا الموضوع في هذا الكتاب لفظة الحدوث . أو الحادث ، فانما
يراد به الزمني . لا الذاتي .



مرکز تحقیقات کلامیه و علوم اسلامی

الفصل السادس

في

العلة والمعلول ومباحثهما

علة الشيء هي ما يتوقف وجود الشيء عليه^(١) . ان كانت علة لوجوده ، أو عدمه ان كانت علة لعدمه . وهي قد تكون تامة . وقد تكون ناقصة . والتامة هي مجموع ما يتوقف عليه الشيء ، ويجب بها وجوده .

والناقصة ، ما ليست كذلك . ويدخل في التامة الشرائط . وزوال المانع . فان المانع التام^(٢) اذا لم يزل يبغي الوجود . بالنسبة الى ما يفرض عليه له ممكنا .
واذا كانت نسبته اليه امكانية . دون ترجح فلا علة^(٣) ولا معلولية . وليس هذا هو^(٤) مصيرنا الى أن عدم يفعل شيئا . بل معنى دخول عدم في العلية ، أن العقل اذا لاحظ وجوب المعلول . لم يصادفه حاصلا . دون عدم المانع . وتقدم^(٥) هذه العلة على معلولها . هو تقدم ذاتي لا زماني .

فان المعلول حال بقائه . لو كان معللا بعلة تامة . كانت موجودة قبله ، بحيث تكون عليه حال وجودها موجبة وجوده . بعد انقضائها وعدمها . للزم من ذلك أحد أمور . كلها باطلة . لأن ايجاب العلة للمعلول ، ان كان عبارة عن وجوده . بها ،

(١) هذا مطابق لرأي ابن سينا اذ يقول : « وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على الحال . التي بها تكون علة . من طبيعة او ارادة » .

(٢) سقطت من أ .

(٣) أ « علة » .

(٤) سقطت من ك .

(٥) ك « تقديم » .

فانصافها بالمؤثر به . لا يكون حال عدمها . والا لكان انعدام علة تامة للموجود ، وبطلانه ظاهر .

ولا يكون حال وجودها أيضا . لأن تأثيرها في المعلول حينئذ : اما في حـال وجوده . أو حال عدمه . أو في حال ثالث لا يكون فيه موجودا ولا معدوما . اما الأول . فيقتضي مقارنة وجود العلة لوجود المعلول ، وهو خلاف المفروض ، ومع ذلك هو نفس مطلوبنا .

واما الثاني فيلزم منه الجمع بين وجود المعلول وعدمه . لانا نتكلم على تقدير أن ايجاب العلة للمعلول ، هو وجوده بها ، فيتحقق الوجود لتحقق التأثير ، ويتحقق العدم ، لانه هو المفروض .

واما الثالث فهو حصول واسطة بين كون الشيء موجودا وكونه معدوما ، وهو بين البطلان . وان لم يكن ايجاب العلة للمعلول عبارة عن ذلك ، بل عن أمر آخر في الخارج يترتب عليه وجود المعلول . فذلك المفاير لابد ، وأن يصدق عليه أنه في هذا الزمان يوجب المعلول في الزمان الذي بعده ، فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته . فيقع الدور . أو التسلسل . في الايجابيات ، وستعلم بطلانهما . واعطاء قوة^(١) العلة للمعلول في الزمان السابق . يبقى بها المعلول فيما بعده من الزمان ، فباطل . لأن تلك القوة لها وجود ممكن . فيفتقر الى مرجح . والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح . كالكلام فيما عرضت له ، ومما يدل على ذلك : أن الممكن الوجود ، لا يخرج وجوده عن الامكان الذاتي ، فلا يكون موجودا الا ووجوده مترجح بمرجح ما^(٢) .

وانتفى الترجيح ان بقي وجوده راجحا لماهيته ، فماهيته مقتضية لوجوب الوجود ، فيستغني عن العلة في الحال ، وفيما مضى . هذا خلف ، وان لم يبق وجوده مترجحا بماهيته فوجوده بغيره . فمع انتفاء ذلك الغير ينتفي الترجيح والترجح به .

(١) سقطت من ١ .

(٢) سقطت من ١ .

فلم يبق الوجود لذلك الممكن مترجحا ، فيترجع عدمه ، لانقضاء مرجح الوجود ، فلا يبقى موجودا . وإذا لم يجب وجود . الممكن لذاته . لا يستغنى عن المرجح ، فلا بد له ، ما دامت ذاته موجودة . من أن يكون مرجح وجوده موجودا ، ولو لم يكن تأثير العلة في المعلول . حال وجود المعلول ، لكان أما في حال عدمه ، ويكون ذلك جمعا بين وجوده وعدمه . أو لا في حال وجوده وعدمه . ويلزم من ذلك ثبوت الوساطة بينهما .

ويجب أن تعلم أن الترجيح ان يتوقف على الزمان الثاني . لم يكن المرجح الذي هو العلة التامة . علة تامة . وإن لم يتوقف كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الأول . تخصيصا بلا مخصص . ثم لو تقدمت العلة التامة على معللة لها زمانا ، لزم حصول المرجح . عند عدم الترجيح . والقطرة السليمة تأباه . والبناء انما يبقى بعد وجود البناء مثلا ، لكون البناء انما هو علة لحركة الأجزاء . وهو معلول ليس العنصر ، لا للبناء . وذلك فلم يعدم مع بقاء التماسك المذكور .

وعلى هذا قياس غيره من أمثلة ما يتوهم بقاؤه ، بعد عدم ما يظن علة تامة له . والشئ قد يكون له علة للوجود ، وعلة أخرى للثبات ، كما في هذا المثال . وقد تكون علتها واحدة ، كالعالم المشكل للماء . المنقى الشكل بنقاؤه معه .

وإذا عدمت علة الوجود فإن لم يبق علة الثبات ، فلا تصور للوجود . وتأشير العلة في المعلول حال وجوده ليس معناه أنها تعطيه وجودا ثانيا ، بل معناه أن وجوده في حال انضافه بالوجود . انما هو بوجود علة . ولا يفترق الموجود المعلول الى علة ، من حيث هو موجود ، كيف كان ، والا لكان الموجود الواجب الوجود مفتقرا الى علة . بل من حيث هو موجود ممكن ، كما سبق .

ولا تجتمع على المعلول الواحد بالشخص علتان تامتان . والا لكان واجبا ، بكل واحدة منهما . ووجوبه بكل واحدة منها تقتضي استغناء عن الأخرى ، فليس واجب بيما معا . لاستغنى عنهما معا . هذا خلف . ولأنه لو اجتماعا عليه ، ووجب

بأحدهما ، فاما أن يكون لغيرها مدخل في العلية . أو لا يكون ، بأن كان مجموعهما هو العلة التامة . لا كل واحدة منهما .

وان لم يكن فلم نجتمع عليه العلتان المستقلتان . وأما المعلول النوعي ، فلا مانع في العقل من اجتماعهما عليه . بمعنى أن يوجد بعض أفرادها بعلّة ، وبعضها بعلّة أخرى . كالحرارة . التي يعلل^(١) بعض جزئياتها بالنار ، وبعضها بالحركة . وبعضها بالشعاع .

وعلة عدم الشيء الممكن هي عدم علته التامة . اما بجملتها ، أو ببعض أجزائها ، ويدل عليه أنه لو كان عدمه لذاته ، لكان متمنع الوجود ، لا ممكنة ، فهو اذن لغيره .

وذلك الغير اما وجودي ، أو عدمي ، فان كان وجوديا ، فاما أن يختل عند حصوله أمر من الأمور المتغيرة في العلية . أو لا يختل : فان اختل فهو مطلوبنا ، وان لم يختل بقيت العلة التامة . مع عدم معلولها .

وان كان عدميا . فاما أن يكون عدم العلة ، وهو المطلوب ، أو عدم ما عداها ، وهو بديهي البطلان ، عند التأمل .

ومعلول الشيء لا يكون علة له من الوجه الذي به كان معلولا له . على جهة الدوز ، سواء كان معلولا قريبا أو بعيدا . لأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود تقدما ذاتيا . فلو كان المعلول علة لها ، لكان متقدما عليها بالوجود ، والمقدم على المتقدم على الشيء ، متقدم عليه . فيكون الشيء ، متقدما على نفسه .

ولأن المعلول محتاج الى العلة ، فلو كان علة لعلته . لكانت محتاجة اليه . فيلزم احتياجه الى نفسه . بمنزلة ما قلنا وذلك محال . وتسلسل العلل التامة الى غير النهاية محال . وكذا كل أمور مترتبة موجودة معا بالزمان .

أما العلل فلأن المعلولات كلها وواحد واحد منها . لا تحصل موجودة الا بموجد ، وذلك الموجد لا يكون منها . والا لدخل في حكمها . ومن وجود كل واحد منها يعلم وجود ما قبله .

(١) سقطت من أ .

وكثرة الوسائط لا تقدم في العلم بوجود علة أولى . واخر الموجودات^(١) التي

يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على أول الملل .

واذا كان حكم كل واحد من المعلولات ، وحكم كل جملة منها حكما واحدا ، في الاحتياج الى الموجد . فجميع المعلولات محتاجة الى علة غير معلولة ، والا لكانت من الجملة ، وفرضت خارجة عنها ، هذا خلف .

وبتلك العلة تنقطع السلسلة . وتنتهي . وما يوضح ذلك ايضا . تبين من هذا أن كل سلسلة من علل ومعلولات فكل واحد منها علة . باعتبار ، ومعلول باعتبار ، فكأنهما جملتان متطابقتان في الخارج .

فاذا فرض تساويهما من جهة معلول واحد منها ، فلا بد ، وأن تكون جملة الملل زائدة على جملة المعلولات بواحد من الملل في الجانب الآخر ، الذي يفرض غير متناه . لأن كل علة لا تنطبق في مرتبتها على معلولها ، بل انما تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة .

ولولا زيادة مراتب الملل بوحدة . لارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية والمعلولية . يلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع الملل المقتضى لتناهيها ، مع فرضهما غير متناهيين . وكذلك الحكم في جانب التنازل السى المعلولات ، فانها هناك تتزايد على الملل بواحد ، بخلاف الجانب الأول ، فلا يمكن وجود علل ومعلولات . لا نهاية لها .

وهكذا حكم جميع الأشياء ، التي تكون كلها موجودة . في زمان واحد ، لها ترتيب طبيعي ، كالموصفات والصفات ، وما يجري مجراها ، واذا فقد أحد الشرطين ، أعني الوجود معا والترتيب لا (لوحة ٢٧٣) يلزم الانطباق بحسب المراتب في نفس الامر . فان معنى التطبيق (فيها)^(٢) أن يفرض من بعض المراتب الى ما لا نهاية له ، بحسب فرضنا له كذلك جملة .

ومن المرتبة التي قبلها الى ذلك الجانب أيضا جملة أخرى . وتقابل الجسر ،

(١) المعلولات ، .

(٢) سقطت من أ .

الاول من هذه بالجزء الاول من تلك . فالجملة الثانية أن صدق على أجزائها أنها بحالة لو أطبقت على أجزاء الجملة الأولى . انطبق كل جزء من أ أجزاء أحد الجملتين على جزء من أجزاء الجملة الأخرى . بحسب الترتيب . كان الناقصن مساويا للزائد . وان لم يصدق عليها ذلك لزم انقطاع الجملة الثانية . من الجانب الآخر . ضرورة وزيادة الأولى عليها . بمرتبة واحدة فقط . فتكون أيضا متناهية . وهذا فلا يتأتى في جملة ليس الحاضر في الخارج الا بعضها . اذ تكون الجملة من الجملة هي غير موجودة في الخارج أصلا . ولا في جملة . الارتباط لبعض أجزائها ببعض . في نفس الأمر .

وان تصور فيها ارتباط بحسب الاعتبار^(١) الذهني . الذي لا يطابق امرا خارجيا . لانه في الأشياء المترتبة . اذا انطبق على جزء من الزائد شيء في درجته . استحال أن ينطبق عليه جزء آخر ينطبق على غيره .

فلا جرم يفصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء . وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا البرهان .

والعلة الواحدة بالواحدة الحقيقية . التي هي من جميع الوجود . لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من واحد . اذ لو جاز صدور شيئين عنها لوجب اختلافهما بالحقيقة . أو بالشدة والضعف . أو بامر عرضي . والا لم يتصور اثنتينيهما . والعرضي نفسه لا بد . وأن يكون حقيقة غير متفقة بين الاثنين .

فما يصدران عنه يكون قد أفادهما . وأفاد العرضي الذي اختلفا فيه . فمقيدهما على كل تقدير . لا بد وأن يصدر عنه مختلفان . اما بالحقيقة . واما بالكمال والنقص .

واذا ثبت اختلاف المتقضي . ثبت اختلاف الانقضاء الدال على اختلاف جهته . فانا تعلم بديهية أن العلولات اذا تساوت نسبتها الى مفيد وجودها . وجب تساويها في نواتها . وجميع أحوالها . اذ لا يكون لأحدها من العلة . ما ليس للآخر . فكان يكون ما هو أكثر من واحد واحدا . لما علمت من استحالة الاثنيتين

(١) في «اعتباره» .

من غير مميز يقع به الاختلاف .

واعتبر كيف أنا مع اختلاف الجبات فينا . لا تتكرر أفعالنا . إلا لتكثر اراداتنا وأغراضنا . وبإرادة واحدة . واعتبار واحد . لا يحصل منها الا شيء واحد : ولولا ان السلب يتوقف على ثبوت مسلوب ومسلوب عنه . وان^(١) الاتصاف يتوقف على موصوف وصفه . والقبول على قابل ومقبول . لما أمكن أن يسلب عن الواحد أكثر من واحد . ولا ينصف موصوف بأكثر من صفة واحدة . ولا يقبل قابل أكثر من مقبول واحد .

وانما جاز ذلك . لأنه لا يكفي ثبوت المسلوب عنه . والموصوف والقابل بخلاف صدور الشيء عن الشيء . فإنه يكفي في تحققه فرض شيء واحد . هو العلة . فان معنى هذا الصدور غير معنى الصدور الاضافي العارض للعلل والمعلول من حيث يكونان . مقابل هذا هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول . وهو متقدم على المعلول . وعلى الاضافة العارضة لهما . وهو أمر واحد . ان كان المعلول واحدا . أما ذات العلة ان كانت علة لذاتها أو حالة عارضة لها ان لم تكن لذاتها علة . واذا تكرر المعلول كان ذلك الإمر مختلفا . ولزمه تكرر ذات العلة كما مبر .

ويجوز صدور الأشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي . اذا كان بعضها صادرا عنه بتوسط صدور بعض . وباختلاف الآلات والتوابل والحشيات والشرائط . لا يمتنع في العقل أن يصدر عن الواحد ما زاد على واحد . ولكن ذلك لا يكون على الحقيقة صدورا الا عما هو كثر لا عن واحد . من حيث انه واحد .

وكل علة مركبة فمعلولها مركب أيضا . اذ لو صدر البسيط من حيث هو بسيط عن المركب . من حيث هو مركب . فاما أن يستقل واحد من أجزاء ذلك المركب بالعلية . أو لا يستقل . فان استقل بها لم يكن المعلول مستندا إلى الباقي . والا لاجتماع عليه علتان تامتان . وان لم يستقل واحد منها بذلك : فاما ان يكون له تأثير في شيء من المعلول . أو لا يكون فإن كان له تأثير في شيء منه .

(١) سقطت من أ .

لا في كله . لأن المفروض خلافه . كان المعلول مركبا لا بسيطا . وان^(١) لم يكن له تأثير في شيء منه . فالأجزاء بأمرها . ان حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو المؤثر . فذلك الزائد اما عديمي أو وجودي . فان كان عديميا لم يكن مستقلا بالتأثير في وجود المعلول . وان كان وجوديا : فهو اما بسيط أو مركب .
والبسيطة يعود الكلام في صدوره عن الأجزاء بأسرها سواء كان هو نفس الاجتماع ، أو غيره . والمركب يعود الكلام في صدور المعلول الذي فرض أنه بسيط عنه (لوحه ٢٧٤) .

وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد ، كان حالها مع اعتبار الاجتماع ، كحالها مع اعتبار الانفراد . فلا يكون المجموع المركب مؤثرا في البسيط .
وفرض أنه مؤثر فيه . هذا خلف ، ويلزم من هذا أن تكون علة كل حوادث مركبة لوجوب حدوث تلك العلة أيضا . والا لكان صدور الحادث عنها على تقدير قدمها في وقت دون ما قبله . ترجيحا من غير مرجح . فلو كانت علة الحادث بسيطة للزم من حدوثها ، أن تكون علتها حادثة ، ومن بساطتها أن تكون علتها بسيطة .

والعلة موجودة مع المعلول في الزمان . لما مر . فيلزم وجود سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات ، وقد سبق بطلانه .
وأما اذا لم تكن علتها بسيطة . فوجود هذه السلسلة غير لازم . لجواز أن يكون تركيب علتها من أمرين : قديم وحادث .

ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده^(٢) في وجود الحادث المطلوب عن^(٣) العلة القديمة . والشرط جاز أن يكون عديميا . فيكون جزء العلة التامة للحادث أمرا عديميا . والجزء الآخر دائم الوجود . فلا تجتمع أمور موجودة معا ، ولها ترتيب العلية والمعلولية الى غير النهاية . لأن أحد جزئي علتها شيء واحد مستمر الوجود .

(١) « فان » .

(٢) ك « وجود » .

(٣) « من » .

فإن كان ذلك الشيء معلولا . فينتهي الى علة غير معلولة ، والآخر الحادث ، وإن لم يقف احتياجه الى حوادث أخرى ، عند حادث أول . فإن تلك الحوادث ليس لها جملة موجودة . بل كل حادث منها مسبوق بحادث آخر سبقا زمانيا ، فسللا يمتنع عدم تناهيه . ولا كذلك لو كانت علة الحادث من حيث هو حادث حادثة وبسيطة . كما مر .

ويجب من هذا ألا يكون شيء من الحوادث واحدا حقيقيا . بل لا بد . وأن يكون فيه اثنتيتي من وجه ما .

وإن كانت ماهيته الأصلية واحدة ، والعلة الفاعلة لشيء ، لا يجوز أن تكون قابلة . لما فعلته من الجهة التي كانت بها فاعلة ، لأن جهة الفعل غير جهة القول . ولو كانا واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل . وكل قابل فاعلا لما قبل بنفسه الفعل والقبول .

فلا بد في ذاته من جهتين . لتقتضيا بهما . بمثل ما مر ، في أن الواجد الحقيقي لا يصدر عنه اثنان . والجهتان حيث تعددا في موضع ، فلا يصيران واحدا أبدا . ولا في موضع من المواضع . لأن اتحاد الاثنين محال . ولا يصح أن العلة يتساوى وجودها . ووجود المعلول . أن العلة لها الوجود أولا ، والمعلول ثانيا . والعلة لا تنتشر في الوجود الى المعلول . بل تكون موجودة بذاتها . أو بعلة أخرى .

والمعلول يفتقر الى العلة . والمعلول في ذاته لا يجب له الوجود ، وإنما يجب له بالعلة . فإلى وجود ذات العلة نظر لا يتناول ذات المعلول ، وذات المعلول فإذا نظر اليها موجودة فإنما ينحط مقيسه الى العلة . والمعلول يتعلق بالعلة ، من حيث هي على الجهات التي بها تكون علة . من ارادة أو معاون ، أو أمر ينبغي ، أو انتفاء أمر^(١) لا ينبغي .

فإذا حصل الجميع فيجب . وإذا انتفى الجميع بانتفاء جميع الأجزاء ، أو انتفاء البعض ، فينتفي . ومتى دام المرجح دام الترجيح . فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء ، ما إذا وجد الشيء ، ذلك الشيء . يجب وجوده والا توقف على غيره . وقد

(١) سقطت من ذلك .

وضع أنه ما توقف على غيره . هذا خلف . وتنقسم العلة الناقصة الى ما يكون جزءا من المعلول ، والى ما لا يكون جزءا منه .

والجزء ، اما الذي به الشيء ، بالفعل ، وهو الصورة كصورة الكرسي أو الذي هو به بالقوة ، وهو المادة . كالخشب له .

وما ليس بجزء ، منه اما ما به المعلول ، أي أنه الذي يفيد الوجود . وهو الفاعل . كالنجار ، أو مالا حله المعلول ، وهو الغاية كالجلوس عليه ، أو ما فيه المعلول ، وهو الموضوع والقابل كالجسم لهيئته ، أو ما هو خارج عن هذه الأقسام ، وهو الشرط ، كالألة وزوال المانع وغير ذلك ، وبعض المعلولات قد يفتقر الى كل هذه ، أو الى عدة منها ، وبعضها لا يفتقر الا الى العلة الفاعلية فقط ، كما ستتحققه .

وكل واحد من هذه العلل قد يكون قريبا . وقد يكون بعيدا . وقد يكون عاما ، وقد يكون خاصا . وقد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً . وقد يكون بالذات ، وقد يكون بالعرض . وقد يكون بالقوة ، وقد يكون بالفعل .

ومثاله في الفاعلية مع تشااكل في الأمثلة ، أن العقونة علة قريبة للحمى ، والاحتقان مع اذمتلاء علة بعيدة^(١) ، والصانع للبيت علة عامة ، والبناء له علة خاصة ، وهو كلي . وهذا البناء له جزئي .

والطبيب يعالج علة بالذات . والكاتب يعالج . أو^(٢) السقمونيا تبرد . لاستفراغه الصفراء الحارة^(٣) . أو مزيل الدعامة عن الحائط ، لسقوطه ، وسائر العلل المعدة جميع هذه علل بالعرض ، والبناء قبل شروعه في البناء ، علة له بالقوة . وعند مباشرته له علة له بالفعل .

والفاعل لا يعطي الوجود الا بعد تشخصه . لأنه لا يوجد الا وأن يكون شخصا ، ولا يصدر عنه الوجود . الا اذا كان موجودا (لوحة ٢٧٥) .
وتأدي السبب الى المسبب . اما أن يكون دائما . أو أكثريا . أو متساويا ، أو

(١) سقطت من ك .

(٢) أوه .

(٣) أءالحادة .

أقلها . والذي يتأدى السبب اليه على أحد الوجهين الأولين ، هو الغاية الذاتية ، وعلى أحد الآخرين هو الغاية الاتفاقية . كمن خرج الى السوق ، لابتياح سلعة فقط ، فلقى غريمه ، فابتياح السلعة ذاتية . وظفره بالغريم اتفاقية .
والأمور الاتفاقية . إنما هي كذلك بالنسبة الى من لا يعلم أسبابها . وأما اذا قيست الى مسبب الأسباب . وإلى الأسباب المكتتفة كلها ، فلا موجود بالاتفاق البيتة .

والعلة الغائبة هي علة فاعلية للعلة الفاعلية . وليست علة لوجود العلة الفاعلية . والعلة الفاعلية علة لوجود الغائبة . وليست علة لعلة الغائبة . بل هي علة لذاتها . والغائبة بالحقيقة ما هي متمثلة في نفس الفاعل ، كتمثل فاعل البيت بالاستكثان به . وهي العلة .

وأما الواقع في الأعيان كالاستكثان به في الخارج . فهو معلول الفعل لا علة . اذ لا يوجد الا بعد وجوده .

وليس من شرط الغاية الروية . فان الروية لا تجعل الفعل دائما به ، بل تعين الفعل الذي تختار من بين أفعال جائز اختيارها لكل واحد منها غاية تخصه . فان الغاية اللازمة للفعل . هي بالضرورة . لا بفعل فاعل .

واعتبر بالكتاب الماهر لو روى في كتب حرف حرف . لكان يتبلد . وكذا الضارب بالمود . والزائق المعتصم بما يعصمه . والمبادرة الى حك عضو من غير تفكر ولا ترو . وغاية الفاعل بالاختيار تسمى غرضا . وهو أخص من الغاية المطلقة .

وكل من فعل لغرض فهو ناقص الذات . لأنه ان فعل لمصالح ذاته فظاهر ، وان كان بحسب شيء^١ آخر . فان كان صدور ذلك الشيء عنه الى غيره . ولا صدور عنه بمنزلة واحدة عنده . فلا يترجع على تقيضه . وان كان صدوره عنه أولى به . فسؤال اللم لا يزال يتكرر . حتى يبلغ ذات الفاعل . كما يقال لم فعلت كذا ؟ فيقال : ليفرح فلان . وان قيل : ولم طلبت فرح فلان ؟ فيقال : ان الاحسان

(١) سقطت من ك .

حسن .

فاذا قيل : ولم آثرت ما هو حسن ؟

فاذا أجابه بخير يعود اليه . أو بشر ينتفي عنه . وقف السؤال ، والا لسم
يقف . فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه . هو المطلوب بذاته مطلقا ،
وعندما تنتهي الغايات لا محالة .

ومبدأ الفعل ان كان شوقا تخيليا وحده . فهو الجزاف ، كالمبت باللعبة . وان كان مع
مزاج أو طبيعة . فيدو القصد الضروري ، كالتنفس وحركة المريض . وان كان
تخيلا مع ملكة نفسانية داعية . غير محوجة الى روية . فهو العادة . وان كان
المبدأ شوقا تخيليا . وروية . وتؤدي الى الغاية . فليس بعيب .

فلا بد في هذه الاشياء كلها . من شوق وتخيل ، حتى العيب باللعبة .
والساهي والناثم يفعل فعلا ما . ولا يخلو عن تخيل لذة ، أو زوال حالة مملولة .
والتخيل شيء ، والشعور بأنه هو ذا ، بتخيل شيء ، وبقاء الشعور بالتخيل
في الذكر شيء . فلا ينكر التخيل ، لعدم انحفاظه في الذكر .

الفصل السابع

فسي

الجواهر والعرض وأحوالهما الكلية

الذي قد اُصطلح عليه في هذا الكتاب ، هو أن الجواهر ما قام بذاته (١) ،
والعرض ما عداه ، وقد يسمى ماهية (٢) .

وأما في اصطلاح الجهور ، فالجواهر (هو) (٣) ماهية ، اذا وجدت فسي
الأعيان ، كان وجودها ، لا في موضوع ، والعرض هو ماهية ، اذا وجدت
كذلك فوجودها ، إنما هو في الموضوع .

وعنوان (٤) بالموضوع المحل المستثنى في قوامه ، عما يحل فيه . والكائن
في المحل هو الكائن في شيء ، لا كجزء منه ، شائما فيه بالكلية . ولا (٥)
يصح مفارقتها عنه ، فالموضوع أخص من المحل . وعلى هذا فبعض الجواهر
تكون في محل ، ويسمى ذلك الجواهر صورة ، ويسمى مخله هيولي ومادة .
فالموضوع والمادة داخلان تحت المحل ، والصورة والعرض داخلان تحت
العالم .

(١) ورد هذا التعريف للجواهر عند الأشعري في مقالات الاسلاميين ٢ : ٨
ثم أورد رأيين آخرين هما : أنه القائم بذاته القابل للمتضادات ، وأنه
ما أحتمل الأعراض .

(٢) أ «هئية» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) في الأصل «عنو» ك ، أ .

(٥) أ «فلا» .

وقولنا: كذا فهو^(١) في كذا ، هو لفظ مشترك . بين ميان مختلفة . فإن
كون الشيء في الزمان ، وفي الخصب ، وفي الراحة ، وفي الحركة ، وكون
الجزء في الكل ، والكل في الأجزاء ، وبخاص في العام ، ليس لفظه فني
جميعها بمعنى واحد .

فإن^(٢) جمع ذلك الاضافة ، أو الاشتمال ، أو الظرفية . فكل من هذه له
عدة معان أيضا . فالشيوع ، والمجامعة بالكلية ، وعدم جواز الانتقال ؛ في
شرح الكائن في المحل ، هو قرينة . يفهم منها المقصود بلفظه في المستعملة
فيه . ولا كجزء ، احترز به عن مثل كون اللونية في السواد . والحيوان في
الانسان .

وقد تبين أن مثل هذه ، ليست بأجزاء على الحقيقة ، بل هي كالأجزاء .
وقد خرج عن الجوهر بتفسيرهم ، ما ليس له وراء الانية ماهية . فإن
قولنا اذا وجد كان لا في موضوع . لا يصدق الا على ما وجوده زائد على
ماهية^(٣) .

ودخل فيه كليات الجواهر المرتسمة في الذهن ، فإنها - وإن كانت في
الحال في موضوع الا أنه - يصدق عليها أنها وجدت خارج الذهن لم يكن
وجودها في موضوع . على أن هذه في الحقيقة ، لا تنتقل بأعيانها ، من
الذهن الى الخارج . بل في (لوحة ٢٧٦) الخارج مماثلة . وليس من
شرط المماثل أن يكون مماثلا من كل وجه .

والعرض وجوده في تعينه هو وجوده لمحلّه ، وليس أن يحصل له وجود ،
ثم يلحقه وجوده في محله ، بخلاف كون الشمس ، مثلا ، في فلکها ، فإن
كونها في الفلك ليس نفس وجودها ، اذ لا مانع عن توهم الشمس كائنة
في غيره .

(١) ك «هو» .

(٢) أ «وان» .

(٣) أ «ماهية» .

ولما كان العرض بالاصطلاحين لا يتحقق وجوده الشخصي ، الا بما يجعل فيه ، لم يمكن انتقاله عنه الى محل آخر ، ولا أن يوجد مفارقا له ، كيف كان :

ولهذا قيل في تعريفه : ولا تصح مفارقتها عنه ، وذلك لأن المحتاج فسي وجوده المشخص الى علة ، لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهمة ، لأن المبهم لا يكون - من حيث هو مبهم - موجودا في الخارج .

وما لا يكون كذا لا يفيد وجودا خارجيا ، فالعرض إذن لا يتحققسق وجوده الا بمحل تعيينه ، يتبدل بتبدله ذلك الوجود ، ولهذا يمتنع أن ينتقل عنه ، ويخالف حاله في هذا المعنى حال انتقال الجسم من حيز الى حيز ، لأن احتياجه الى الخير انما هو في صفة غير الوجود .

فانه محتاج في تحيزه ، لا في وجوده ، الى تحيز من حيث طبيعة الحيز ، فلا يمتنع أن ينتقل من حيز بعينه ، الى حيز آخر يساوي الحيز الأول في معنى الخير .

وهكذا اذا تمين حيز الواحد بالنوع ، كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ، ولذلك أمكن انتقاله الى حيز آخر .

والهيئات لما كانت في المحل ففي نفسها الافتقار الى الشيوخ فيه ، فيبقى الافتقار ببقائها ، فلا يتصور أن تقوم بنفسها ، ولا أن تنتقل ، فانها عند النقل تستقل بالوجود ، والحركة ، فهي جوهر لا هيئة .

فان الطبقة الواحدة من حيث هي تلك الواحدة بعينها ، لا تحتاج الى محل تارة ، وتستغني عنه أخرى ، وذلك ظاهر . ويجب أن تعلم ، ان الانتقال الذي حكم بامتناعه على الهيئات ، انما هو الانتقال المستلزم لاستقلالها بالوحدة ، أو بالجهات ، أو بالحركة المكانية ، أو بما يجري

مجري هذه .

وأما انتقالها بمعنى أن فاعلها يظهرها للحس ، أو لغيره في محل . نسـم يظهرها كذلك في محل غير ذلك المحل ، فلا يستنتج من هذا الذي قد قيل . ولم أجد يـر هانا على امتناعه .

وإذا قيل : المرض ، أو الهيئة قد عدم فالمنعدم إذا كانت العلة الفاعلية (له)^(١) باقية ، هو تعلقه بمحل ما مظهر له . وأما تعلقه بفاعله فليسـم ينعدم ، ولهذا جاز أن يظهر^(٢) بمحل آخر . وقيام المرض بالمرض جائز ، وهو كاستضاءة سطح الجسم ، وكون البطء في الحركة .

ولكن لا بد من الانتهاء إلى ما يقوم بالجواهر والمرض الحال في المحل المنقسم ، فانه لا بد ، وإن ينقسم بانقسام محله ، لأن كل واحد من الأجزاء المفروضة في المحل إن لم يوجد فيها شيء من الحال ، لم يكن الحال حالا في ذلك المحل .

وان وجد فيه شيء : فاما أن يكون الحال بتمامه حاصلًا في كل واحد من أجزاء المحل ، فيكون العرض الواحد في الحالة الواحدة ، في أكثر من محل واحد ، وهو باطل بالبديهية .

أو يحصل كل بعض منه في بعض من محله ، وهو يوجب الانقسام . ويجوز قيام غير المنقسم بالمنقسم ، إذا لم يكن قيامه به ، من حيث هو منقسم ، بل من حيثية أخرى . لا أنقسام فيها ، وذلك كحلول النقطة في الخط ، فانها تحل فيه لا من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه . وكذا حلول الخط في السطح ، والسطح في الجسم ، وكذا قيام الوحدة الغير الحقيقية ، بالموضوع المنقسم ، فانها تقوم به من حيث هو مجموع . وكذلك الهيئة المسماة بالوضع ، إنما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة

(١٠) سقطت من ١ .

(٢) كـ « يظهر » .

واحدة ، والزاوية والشكل كذلك أيضا •

وليس هو حلول عرض واحد في معال كثيرة ، إنما هو حلول عرض واحد ، في محل واحد ، ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته • ولا يمتنع هذا وأمثاله في الأمور الاعتبارية ، التي لا تحقق لها في الأعيان • وينقسم الجوهر الموجود بالمعنى المصطلح عليه ، في هذا الكتاب ، إلى أربعة أقسام ، والعرض إلى مثلها • أما أقسام الجوهر ، فهي أنه إما أن يجب وجوده لذاته ، وهو الواجب الوجود ، أو لا يكون كذلك وهو الممكن الوجود •

لأن ما ليس بواجب هو إما ممكن أو متنع • وإذا كان^(١) ليس بمتنع ، لكون مورد القسمة ، ليس هو مطلق الجوهر ، بل الجوهر المقيد بكونه موجودا ، فهو إذن ممكن ، وكل ممكن : فإما متحيز ، وهو الجسم ، لاستحالة الجوهر الفرد ، كما ستعلم • وإما غير متحيز ، ويسمى بالروحاني والمفارق •

ولا يغلو إما أن يكون له تعلق بالجسم ، من طريق التدبير له ، والتصرف فيه ، والاستكمال به ، وهو النفس والروح ، أو لا يكون له هذا التعلق ، وهو العقل •

وربما يكون المفارق الواحد مفتقرا إلى العلاقة الجسمية ، في بعض أحواله ، ومستقتيا عنها في بعضها ، فيكون نفسا بالاعتبار الأول ، وعقلا بالاعتبار الثاني ، وستحقق صحة ذلك •

وأما أقسام العرض ، فهي أنه إما أن يتصور ثباته لذاته ، أو لا يتصور ثباته لذاته • فإن تصور ثباته لذاته ، فإما أن يعقل دون النسبة إلى غيره ، أو لا يعقل دونها •

(١) ك « واذ ليس » •

(والذي يعقل دونها)^(١١) ، فاما أن يوجب لذاته المساواة والتفاوت والتجزؤ (لوحه ٢٧٧) . أو لا يوجب . فالذي يوجب ذلك لذاته ، هو الكم ، والذي لا يوجب هو الكيف . والذي (لا)^(١٢) يعقل دون النسبة الى غيره هو الاضافة ، والذي لا يتصور ثباته لذاته هو الحركة . واحتترز بلفظة لذاته في الحركة ، عن الزمان ، فانه لا يتصور ثباته ، بسبب^(١٣) أنه مقدار الحركة ، كما ستعلم .

واحتترز بها في الكم ، عن الذي يكون كما بالعرض ، كالذي هو موجود في الكم ، كالزوجية ، والاستقامة ، والأطولية ، أو الكم موجود فيسه ، كالممدودات ، أو حال في محل الكم ، كالبياض ، أو متعلق بما يمرض له الكم ، كما يقال للقوة : انها متناهية ، وغير متناهية ، بسبب كون المقوي (علته)^(١٤) كذلك في المدة ، أو في المدة . وقد يكون شيء واحد ، كما في الذات^(١٥) وبالعرض معا ، كالزمان .

اما كونه بالذات فظاهر ، واما كونه كما بالمرض ، فلتعلقه بالحركة^(١٦) المتعلقة بالمسافة .

وعلى اصطلاح الجمهور ، في معنى الجوهر (والعرض)^(١٧) ، يتغير هذا التقسيم ، لأن الواجب الوجود ، ليس بجوهر ، على تفسيرهم ، كما سبق .

والصورة المقومة لما تعل فيه ، وكذا المادة التي هي محلها ، هما جوهران على ذلك التفسير .

-
- (١) سقطت من أ .
 - (٢) سقطت من ك .
 - (٣) أ «لسبب» .
 - (٤) سقطت من ك .
 - (٥) ك «بالذات» .
 - (٦) ك «بالجملة» .
 - (٧) سقطت من ك .

وجه تقسيم الجوهر عندهم ، (أنه)^(١) اما جسم ، أو أجزاءه ، أو أمر غير ذلك .

والقسمان الاولان يسمونهما بالمبادئ . والقسم الثالث بالمفارقة والروحاني . ويقسمون الأول الى نفس المادة ، والى ما يقومها ، والى ما يتقوم بها^(٢) . والأول هو الهولي ، والثاني هو الصورة ، وهما جزءا الجسم ، والثالث هو الجسم .

وأما المفارقة ، فاما أن يتصرف في الماديات على الوجه الذي سبق ، وهو النفس ، أو^(٣) لا تتصرف فيها كذلك ، وهو العقل . وتقسيم المرض على الاصطلاحين متساو .

ويجب أن تعلم أن الكم : اما أن يمكن أن تفرض فيه أجزاء ، تتلاقى على حد مشترك ، وهو المتصل ، أو لا يمكن ، وهو المنفصل .

والمتصل ان كان قار الذات ، أي يصبح ثباته ، فهو^(٤) المقدار ، والا فهو الزمان ، والمنفصل هو العدد . والأول يختص دون الآخرين ، والأوسط يختص بأنه غير قار الذات ، دون الباقيين . وأن الكيف : اما أن يكون مختصا بالكميات : كالتربيع والزوجية ، أو^(٥) غير مختص بها .

وغير المختص : اما أن يعتبر من حيث هو استعداد لأمر ما ، أو لا يعتبر من حيث هو كذلك . والمعتبر فيه أنه استعداد ، هو القوة ، واللاقوة ، كالمصاحبة والصلابة ، وما يقابلهما .

والذي لا يعتبر فيه أنه استعداد ، فاما محسوس بأحد الحواس الخمس الظاهرة ، كملوحة ماء البحر ، وحرارة الخيل ، أو غير محسوس بأحدها ،

-
- (١) سقطت من أ -
 - (٢) أ «بهما» .
 - (٣) أ «دولا» .
 - (٤) أ «دوهو» .
 - (٥) ك «دوه» .

كمصحة المستحاح ، وغضب الحليم . ويعم الأولين كونهما لا يعتبر فيهما
أنهما كمال جوهر ، بخلاف الثالث والرابع .

وللاضافة والحركة أقسام ، الأليق بها أن تؤخر عن هذا الموضع ، وهذا
الذي قد ذكرته هو تقسيم حاصر لجميع الموجودات الخارجية . بل ولجميع
المفاهيم الذهنية .

ومن ههنا ان شاء الله (تعالى)^(١) وبتوفيقه سبحانه ، اشرع في الكلام
في كل واحد من هذه الأقسام ، وأحكامه ، مبتدئا بأخسها وأضعفها ، وهو
أقسام الأعراض وجودتها واعتباراتها^(٢) ، مترقيا عنها الى الأشرف
فالأشرف ، والأقوى فالأقوى ، من الموجودات الجوهرية ، وأذكر^(٣) بمسند
الأعراض الأجسام ، ثم النفوس ، ثم العقول ، ثم أختتم الأبواب بالكلام في
حال الفنى المطلق القيوم ، الواجب الوجود ، جل جلاله ، وعز سلطانه .

(١) سقطت من ك .

(٢) ١ « واعتبارتها » .

(٣) ١ « فأذكر » .

الباب الثالث

فـي

أقسام الأمراض الوجودية والاعتبارية



مرکز تحقیقات اسلامی

الفصل الأول

فلسفي

المقادير والأعداد التي يعمها جميعها كونها قسرة الذات

أقسام المقادير^(١) ثلاثة : خط و سطح و بعد تام ، و تسمى جسما تعليميا . فالخط هو طول وحده ، دون اعتبار عرض و عمق . و السطح هو طول و عرض فحسب ، دون اعتبار عمق . و البعد التام هو الطول و العرض و العمق .

و الفرق بين هذه المقادير و بين الجسم الطبيعي ، أن كل واحد منها قد يتبدل على جسم واحد ، مع أن ذلك الجسم بعالة لم تتبدل . و المتبدل غير ما ليس بمتبدل ، ألا ترى أن قطعة من الشمع مثلا اذا شكلت بأشكال مختلفة ، كيف يزداد طولها تارة ، و ينقص أخرى ، و كذا عرضها و عمقها ، مع أن جسميتها هي هي ، في جميع الأحوال .

فكل من الخط و السطح و العمق عرض في الجسم ، فمجموعها ، وهو البعد التام هو عرض أيضا ، اذ لا يتقوم جوهر بمجموع أعراض لا تقوم له^(٢) غيرها . و ليس لشيء من هذه الامتدادات وجود في الأعيان على الاستقلال .

أما الخط ، فلأنه لو وجد عينا ، لكان ما يلاقي منه جهة السطح ، غير ما يلاقي الجهة الأخرى ، فينقسم في العرض ، و السطح ، لو وجد كذلك لكان الملاقي منه لجهة الجسم غير الملاقي منه للجهة الأخرى ، فينقسم في

(١) انقيدار .

(٢) نهيا .

العمق ، والبعد التام ، لوقام بنفسه ، دون مادة ، لكان هو الغلا السذني
سيتحقق امتناعه ، ونحن اذا تخيلنا الثخن من غير أن نلتفت الى شيء من
المواد ، كان ذلك بعدا تاما ، هو الجسم التعليمي .

واذا تخيلناه متناهيا (لوحة ٢٧٨) فقد تخيلنا سطحه . فاذا كان تخيلنا
لسطحه ، من غير أن نلتفت الى شيء مما يقارنه في المواد من اللون
والضوء ، كان ذلك سطحا تعليميا . وعلى هذا القياس الخط التعليمي .
والبعد التام يمكن أن يؤخذ لا بشرط شيء . ويمكن أن يؤخذ بشرط^(١)
لا بشيء .

وأما السطح والخط التعليميان ، فلا يمكن أحدهما بشرط لا شيء بل
كما لا يتحصلان^(٢) في نفس الأمر على الاستقلال ، فكذا في التخيل ، لأننا
اذا تخيلناهما ، لا بد وأن نعرض للسطح أعلى وأسفل ، وللخط يميننا
ويسارا ، فيكون الماخوذ الأول مع الجسم ، والثاني مع السطح .

ويدل على عرضية المقدار أنه لو وجد في الخارج مفارقا عن المادة ،
لكان كونه لذلك اما لذاته أو للموازمها أو لأمر خارج عنهما . والأولان
يقتضيان كون كل مقدار كذلك ، والثالث يقتضي كون الغني بذاته عن
المحل ، يصير محتاجا اليه بأمر جائز المفارقة ، والمحتاج اليه بذاته يصير
غنيا عنه ، بأمر هذا شأنه ، وذلك محال ، لأنه ما للشيء بذاته ، لا ينفك
عنه بحال من الأحوال .

والسطح ليس هو فناء الجسم فقط ، والا لم يكن قابلا للاشارة
(الحسية)^(٣) بل هناك امور ثلاثة : فناء الجسم في جهة معينة ، وليس
بعدم محض ، بل عدم أحد أبعاد الجسم ، وهو عمقه ، ومقدار ذو طول

(١) أ «لشرط» .

(٢) أ «يحصلان» .

(٣) سقطت من ك .

• وعرض فقط ، وأضافة تعرض للفناء ، فيقال لها بحسبها نهاية ذي نهاية •
والإضافة عارضة لها متأخرة عنها •

وكون الشيء نهاية لقابل الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة .
• يقتضي كونه قابلا لفرض بعدين منها فقط • وكميته إنما هي باعتبار
كونه مقدارا لا غير •

وكونه سطحاً . هو باعتبار ملاحظة البعدين اللذين هما : الطول
والعرض ، مع عدم ملاحظة البعد الثالث ، وهو العمق • وإنما قيد
التقاطع بكونه على زوايا قائمة . (لانه ^{١١}) لو لم يقيد بذلك . لتمكن فسي
السطح تقاطع أبعاد لا تنحصر ، فضلاً عن الجسم •

وأما كونه على الزوايا القوائم . فلا يمكن أن يزيد في الجسم على
ثلاثة . ولا في السطح على بعدين . إذ الزاوية ^{١٢} القائمة هي التي تحدث
من قيام خط مستقيم على خط مستقيم ، ولا ميل فيه إلى أحد الجانبين •
فإن مال إلى أحدهما . فالتى هي أصغر من قائمة ^{١٣} حادة ، والتي هي
أكبر منها منفرجة ، وذلك ظاهرة عند التأمل •

وحال الخط في كونه يتناهى به السطح ، على قياس حال السطح ، في
كونه يتناهى به الجسم •

والخط يتناهى بنقطة ، وليست النقطة من المقادير ، ولا من الكمية .
إذ ليس يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء . وهو معنى قبول التجسزؤ
الذي هو من خواص الكم . وإنما المقادير بأسرها تتناهى بها ، وتعرف
بأنها شيء ذو وضع ، لا ينقسم •
ويكون ^{١٤} التقاطع المذكور على زوايا قوائم . دليل على أن المقادير

(١) سقطت من ك •

(٢) أ « الزوايا » •

(٣) ك « القائمة » •

(٤) أ « وكون » •

لا تزيد على الثلاثة ، التي هي : الخط أو السطح والجسم التعليمي ، إذ لا يمكن الزيادة على إمكان فرض أبعاد ثلاثة بهذا الشرط ، ولهذا عبرت عن الجسم التعليمي في هذا الكتاب بالبعد التام . .
والعدد هو الكم المنفصل ، إذ ليس لأجزائه إمكان حد مشترك يتلاقى عنده ، ولو فرض في نوع من العدد كالسبعة أحاد مرتبة فيها واحدا متوسط ، وعلى الجوانب أحاد بطلت نوعيته الواحدة الكائنة قبل هذا الترتيب . ثم إذا فرض منها واحد بين اثنين يكون له طرف إلى كل واحد فينقسم ، فتكون آحاده أمور^(١) منقسمة : أما اجسام أو سطوح صفار .

وبالجملة تكون كميات متصلة في أنفسها ، وتعرض لها الوحدة والمعدية . وكلامنا في الكم المنفصل بالذات ، لا فيما يعرض له الكسب المنفصل ، فيكون كما منفصلا بالمرض ، فإن الذي يعرض له ذلك ، قد يكون جوهرًا ، وقد يكون مقدارًا ، أو غيرهما . فالعدد من حيث هو عدد ، لا حد مشترك فيه ، ولا إمكان لأن يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف .
ولا أولوية لبعض آحاد العدد بالوسطية ، ولا^(٢) بالطرفية من بعض .
وليس (غير)^(٣) العدد كما منفصلا ، لأن قوام المنفصل من المتفرقات ، (التي هي مفردات)^(٤) ، والتي هي آحاد ، فإن أخذ الواحد ، من حيث هو واحد فقط ، لم يكن حاصل من اجتماع أمثاله إلا العدد .

وإن أخذ من حيث انه^(٥) إنسان أو حجر أو غير ذلك ، لم يمكن اعتبار كونها كميات منفصلة إلا عند اعتبار كونها معدودة بالأحاد التي فيها ، فهي إنما تكون كميات منفصلة بالحقيقة ، لكونها معدودة بالوحدات التي فيها

(١) أ «أمور» .

(٢) ك «لا» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) سقطت من ك .

(٥) أ «هو» .

فإن كمياتها المنفصلة ، ليس إلا لعدديتها لا غير . والبرهان على كـون العدد عرضاً ، هو أنه متقدم بالوحدات التي هي أعراض .

ومجموع الأعراض لا يكون جوهرًا ، وعرضية الوحدات يدل عليها أن وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض في مفهوم كونها وحدة ، فذلك المفهوم أن كان جوهرًا ، استحالة حصوله في العرض ، لأن الجوهر لا يوجد في العرض . وأن كان عرضاً لم^(١) يمتنع حصوله في الجوهر ، فوجب الجزم بكون الوحدة عرضاً .

وظاهر أن الوحدة . وأن كانت مبدأ العدد ومقومة له . فليست بمـدد ولا كم . إذ التعريف لهما لا يصدق عليها . بل أقل العدد (لوحة ٢٧٩) اثنان ، وهو الزوج الأول . ونسبة الوحدة الى العدد ، ليست كنسبة النقطة الى الخط ، لأن الوحدة جزء العدد ، والنقطة نهاية الخط ، وليست بجزء منه ، والا لزم تركيب الخط من النقطة ، والسطح من الخطوط ، وللجسم من السطوح . وهذا هو معنى تركيب الجسم من الجواهر الأفراد ، وستعلم ذلك ، وامتناعه .

وكل نوع من أنواع العدد له وحدة ما ، باعتبارها يكون له لوازم وخواص ، مثل الزوجية والفردية والمنطقية والأضمنية ، وغير ذلك مما يشتمل عليه علم الأرسطاطيقي ، وهذه الخواص ممتنعة الزوال .

واله اعتبار كثرة ، وخصوصية تلك الكثرة هي نوعيته التي هي (٢) بها ما هو ، فليس العدد مما لا حقيقة له مطلقاً . وكيف يكون لما لا حقيقة له ، لا في الخارج ولا في الذهن خواص ولوازم ومناسبات عجيبة ، قد أفراد لها علم ، وفرع منه فروع . فهو مما له حقيقة في الاعتبار الذهني ، وأن لم يكن له حقيقة زائدة في الوجود الخارجي كما سبق .

(١) أولاً .

(٢) تـ «هي» .

وكل نوع من أنواع العدد ، فأنما يتقوم بالوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع ، وتكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته .

فأما الأعداد التي فيه ، فليست مقومة له ، مثلا : العشرة ليست مقومة بالخمستين ، فإنه ليس تقومها بذلك أولى من تقومها بستة وأربعة ، أو سبعة وثلاثة ، أو ثمانية واثنين . ولو كان أحد هذه مقوما (لها) ، لكان كافيا في تقويسها . ومن المحال أن يكون للشيء أمور كل واحد منها كاف في تقومه . فتكون العشرة من تسعة وواحد ، أو من نوعين من العدد ، انما هو من خواصها ولوازمها الخارجة عن ماهيتها .

فإذا عرفت بأنها عدد مركب من عدد كذا ، وعدد كذا ، فهو رسم وتنبيه لـ

وإحال النوع من العدد في وحدته باعتبار ، وكثرته باعتبار آخر ، كحال المقدار في وحدته من جهة الاتصال . وكثرته من جهة الاجزاء التي فيه بالقوة .

(١) سقطت من ١ وزادت منها بعد «كافيا» .

الفصل الثاني

فـي

الكمية غير القاربة وهي الزمان

إذا فرضنا ثلاثة أجسام متحركة ، على ثلاث مسافات معا ، كـثلاث كرات متساوية ، (و)^(١) يحركها ثلاثة أشخاص الى جهات مختلفة : (و)^(٢) أحداها أسرع ، والأخرى أبطأ ، والثالثة متوسطة بينهما . وإبتدأت بالحركة معا فتحركت السريعة مثلا دورتين ، والبطيئة دورة واحدة ، وانتهيا معا ، والمتوسطة كفت عن الحركة قبلهما ، ودارت دورة واحدة . فالسريعة والبطيئة ، اشتركتا في الابتداء والانتهاء معا ، وتخالفتا في المسافة .

والمتوسطة شاركت البطيئة في المسافة ، ولم تشارك السريعة فيها ، فتكون السريعة خالفت البطيئة ، والمتوسطة في المسافة ، وشاركت البطيئة في شيء به خالفت المتوسطة ، وذلك الشيء هو المحرك ، ولا المتحرك ولا الحركة ، الا ما يتعلق بها من المسافة والسرعة والبطء ، لأن محرك كسل واحدة غير محرك الأخرى ، والمتحرك غير المتحرك الآخر ، ولا متعلقة بها . وبينها معية تتساوى في البعض منها ، وهي ما منه ، وما اليه . ويشترك الكل في شيء منها ، وهو^(٣) المدة والزمان ، واشترك الثلاثة^(٤) .

(١) سقطت من أ

(٢) سقطت من ك

(٣) أ «هي»

(٤) أ «الثلاث»

في قطعة منه ، واثنان في الكل .

فهذه المدة والزمان أدركت ملحوظة بالذهن . ولا تساوي جزءها كلها كما في سائر المقدرات ، فان الكرة السريعة لا يمكن أن تتحرك في تلك المدة . بتلك السرعة ، أكثر من الدوريتين ، ولا أقل . ولا البطيئة في المدة المفروضة يمكن أن تتحرك مثل حركتها ، ولا أكثر .

وانية الزمان ظاهرة بهذا التنبيه ، لكن ماهيته خفية . وما ينبه على انيته وماهيته أيضا ، أن القبلية التي لا تجتمع مع البعدية ، وهي السابقة على وجود الحادث ، ليست نفس العدم ، فان العدم قد يكون بعد ، كما يكون قبل . ولا هي ذات الفاعل . فانه قد يكون قبل ومع وبعد .

فهي شيء آخر لا يزال فيه تحدد وتصرم ، على الاتصال ، فهو متصل في ذاته غير قار الذات . فانا لو فرضنا متحركا يقطع مسافة ، يكون حدوث حادث ما مع انقطاع حركته ، فيكون ابتداء الحركة قبل هذا الحادث . ويكون ابتداء الحركة وحدث الحادث قبلات وبعديات متصرمة ومتعددة . مطابقة لأجزاء المسافة والحركة . فتكون هذه القبلات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة .

فالشيء الذي هو غير قار الذات السابق على الحادث المتصل اتصال المقادير ، هو الزمان ، وليس مفهوم غير اتصال الانقضاء والتعدد . وإذا لم يفرض الذهن في هذا الاتصال تجزؤا بالفعل ، فلا تقدم فيه ولا تأخر . والأجزاء المفروضة فيه لا يفرض لها تقدم وتأخر ، بل تصور عدم استقرارها المستلزم لتصور تقدم وتأخر هو حقيقة الزمان . فالتقدم والتأخر لا حقان له لذاته . ويلحقان غيره بسببه . وذلك الغير هو كل ماله حقيقة . غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار . كالحركة وغيرها فلا نحتاج أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ، لأن (لوحة ٢٨٠) نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر ، بخلاف العدم والوجود وغيرهما .

ولو كان ما ذكرناه تعريفا حديا أو رسميا للزمان ، لكان قد أخذ الزمان في نفسه^(١) ، فانه لا يصح تصور المعية والقبلية والبعدية ، الا مع تصور الزمان فلا يؤخذان في تعريفه .

وكذا الحركة السريعة والبطيئة المذكورتان في التنبيه المذكور أولا لا يؤخذ في تعريفه^(٢) ، لأن السرعة هي التي تقطع مسافة أطول في زمان (مساو أو)^(٣) أقصر ، وتقطع (مسافة)^(٤) مساوية في زمان أقصر .

والبطيئة على الخلاف من ذلك ، فالزمان مأخوذ في تعريفهما ، بل ما قيل ههنا^(٥) يجري مجرى المنهات على حقيقة الزمان .

والقبلية والبعدية ، اذا أخذنا من حيث يقعان في زمان معين ، كان حكمهما حكم غيرهما ، في لحوق قبلية وبعدية أخرى ، يعتبرهما الذهن به . ولا ينقطع ذلك الا بانقطاع الاعتبار الذهني . وهما اضافتان يجب وجود معروضيهما في العقل معا ، لا في الخارج كذلك ، وهما من الأمور الاعتبارية ، لا الخارجية . ولا يختصان بزمان دون زمان ، بل يصح تعلقهما في جميع الأزمنة .

واذ قد ثبت أن قبلا قد يكون أبعد من قبل وأقرب منه ، فالقبليات لها مقدار ، وهو غير ثابت ، كما عرفت . فلا يكون مقدار الجوهر ، أو هيئة يتصور ثباتهما ، فهو مقدار لهيئة ، لا يتصور ثباتهما ، وهي الحركة . فماهية الزمان أنه مقدار الحركة ، لا من جهة المسافة . بل من جهة التقدم والتأخير . اللذين^(٦) لا يجتمعان . وأنت تعلم من تأخيرك لأمـر .

(١) وفي حده .

(٢) أ ولا يمكن أخذهما في تعريفه .

(٣) سقطت من ك .

(٤) سقطت من ك .

(٥) أ إلى ههنا .

(٦) ك واللذان .

إذا أدى الى قوات ما يتضمن تقديمه ، أن أمرا ما قد فاتك ، وذلك الفائت هو الزمان .

وتعلم أنه مقدار حركة بما يرى من التفاوت ، وعدم الثبات والقطرة السليمة ، يستغنى بهذا في إثبات الزمان ، وبيان ماهيته عن جميع ما مر من التنبيهات عليهما .

ومن لا^(١) يستغنى فلا بد له من التنبيهات السابقة . وقد عبر عن الزمان أيضا بأنه اعتبار التقدم والتأخر والقبلية والبعدية في الأمور الموجودة والمقدرة في الوهم .

وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الومسي الدفمي ، (وهو)^(٢) الزمان الذي حو اليه ، فالأقرب من أجزاء الماضي اليه بعد ، والأبعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا .

ولا مبدأ زمني للزمان ، والا لكان له قبل لا يجتمع مع بعده ، وليس ذلك القبل نفس العدم^(٣) ، ولا بامر ثابت يجتمع مع بعده . وليس أيضا قبلية زمانية ، فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال .

وبقريب^(٤) من هذا يتبين ألا مقطع زمني له ، إذ يلزم أن يكون له بعد ، وبمده ليس عديمه ، إذ قد يكون العدم قبل ، ولا شيء ثابت ، كما سبق ، فيلزم أن يكون جميع الزمان شيء منه ، فلا ينقطع ما فرض أنه قد انقطع ، هذا خلف .

ولا يلزم من هذا ، كون الزمان واجبا لذاته ، انما كان يلزم ذلك ، لو لزم من فرض عدم المحال ، كيف كان ، أما إذا لزم المحال من فرض عدمه قبل ثبوته ، أو بعد ثبوته ، لا مطلقا ، لم يلزم وجوبه بذاته .

(١) أ ولم .

(٢) مقطعت من أ .

(٣) ك والقبلية .

(٤) أ ويقرب .

والآن في الزمان كالنقطة في الخط ، وهو طرف موهوم بين الماضي والمستقبل ، به متصل أجزاء الزمان بعضها ببعض .

واذ ليس للزمان طرف فلا يوجد لهذا الآن ، الا في الذهن . وكما أن النقطة ليست مقومة للخط ، كذلك الآن ليس مقوما للزمان ، وسيتحقق ذلك فيما بعد ، فهو عرض حال في الزمان ، هو حد مشترك بين ماضيه ومستقبله . والماضي ليس بممدوم مطلقا ، بل معدوم في المستقبل ، والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدوم في الآن .

وليس المسافة وحدها هي السبب في التقدم والتأخر ، اللذين فسي الزمان ، والا لما كانت المسافة الواحدة تقع فيها حركة متقدمة ومتأخرة ، بالتعاود ، بل للمسافة مدخل ما في ذلك ، وهو ظاهر . وقد قسم الزمان الى أجزاء من السنين والشهور والأيام والساعات ، وغير ذلك .

وأجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق ، ولا يتقدم جزء مفروض من الزمان على جزء آخر منه ، تقدما زمانيا ، بل يتقدم عليه بالطبع . والسابق منهما شرط معد لللاحق ، لأنك ستعلم أن الحركات هي سبب (حدوث)^(١) العادت ، والحركة حادثة وكل حادث له عللة حدوث من الحركات ، فالحركة كذلك . فيقدم جزء من الحركة على جزء آخر طبيعي ، لا زمني .

وليس بعض أجزائها أولى بالعلية من بعض ، بحسب ماهيتها ، بل الأولوية بحسب أمر خارج من فاعل محرك وقابل ، هو أجزاء المسافة . وتبين المراد بالتقدم الطبيعي ، بسبب الفاعل ، وجزء آخر من المسافة ، والوصول الى ذلك الجزء أيضا ، بسبب المسافة ، والجزء الآخر ، ومعنى ما هو في الزمان للزمان ، غير معية شيئين يقعان في زمان واحد ، لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة ، لشيء غير الزمان الى

(١) سقطت من ك .

الزمان ، هي متى ذلك الشيء . والأخرى تقتضي نسبتين تشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد ، هو زمان ما .

وكما تقدر الحركات بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة ، كما يدل المكيال على المكيل تارة ، والمكيل على المكيال أخرى . وكذا تدل المسافة على الحركة (لوحة ٢٨١) . والحركة على المسافة .

ويكفي في تحقق الزمان حركة واحدة ، ولا أي حركة ، بل الحركة التي لا بداية لها ، ولا نهاية ، لتكون حافظة له .

وكما أن المقدار الموجود في جسم يقدره ويقدر ما يعاذه ويوازيه ، كمقدار مسطرة ، كذلك مقدار الحركة الواحدة ، وهي الحركة التي يقدر بها الزمان . بقدر منها^(١) سائر الحركات .

وكما ليس يجب أن يكون ذلك المقدار في المسطرة متعلقا^(٢) بالمقدر والمقدر ، كذلك هذا المقدار يكفي في تقديره لسائر الحركات ، أن يكون مقدارا للحركة واحدة . ويكون الزمان غير قار الذات ، فلا يكون شيء منه حاضرا . وكل ما هو علة للزمان تامة كانت أو ناقصة ، فلا يكون في الزمان ، ولا معه ، اللهم الا في التوهم ، حيث يقيس الوهم هذه الأشياء الى الزمانيات .

وإذا قيل السكون في الزمان ، أو مقدر به ، فهو تجوز . فمعنى أنه لو كان الساكن متحركا ، لكان مقدار حركته كذا ، والجسم اذا قيل في الزمان ، فانما هو من جهة حركته .

ونسبة الزمان الى الحركات ، كنسبة الذراع الى المذروعات . وكونه مقدار للحركة ليس بأمر زائد على الحركة في الأعيان قائم^(٣) بها ، إنما هو زائد بحسب الاعتبار الذهني ، من حيث يلاحظ الذهن كون الحركات

(١) ك « به » .

(٢) ك « متعاقبا » .

(٣) أ « قائما » .

مشاركة في كونها حركة ومختلفة في مقاديرها ، التي هي أزمنتها .
وكما أن المقادير القارة الذات تشارك في المقدارية ، وزاد بعضها
على بعض . ولم يلزم من ذلك أن تزيد بعض . بأمر وراء المقدار ، فكذا
الحال في الزمان بالقياس الى الحركة .

ولا ينتسب الى الزمان شيء بأنه حاصل منه ، الا اذا كان ذلك الشيء
من الاشياء التي فيها تقدم وتأخر (و) ماضر ومستقبل . وابتهاد
وانتهاء . وذلك هو الحركة أو ذو الحركة ، فان كل أمر زمني له متى .
ويصح عليه الانتقال في متناه . وما هو خارج عن هذا ، فانه يوجد مع
الزمان لا فيه .

وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت ، فهو الدهر . وان
كانت بقياس ثابت الى ثابت . فالحق ما يسمى به السرمد . وهذا الكون
أعني كون الثابت مع غير الثابت ، والثابت مع الثابت ، بازاء كسبون
الزمانيات في الزمان . وتلك المعية ، كأنها متى للأمور الثابتة .

ولا يتوهم في الدهر ، ولا في السرمد امتداد . والا لكان مقدار الحركة
والزمان كمول للدهر^{١٢} . والدهر كمول للسرمد . فانه لولا دوام نسبة
علل الأجسام الى مبادئها ، ما وجدت الأجسام ، فضلا عن حركاتها ولولا
نسبة دوام الزمان الى مبدأ الزمان ، ما تحقق الزمان . ودوام الوجود
في الماضي هو الأزل ، ودوامه في المستقبل هو الأبد ، والدوام المطلق يتم
الدهر والسرمد .

(١) سقطت من ك

(٢) آ والدهر



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه اسلامی

الفصل الثالث

فسي

ما لا يعتبر فيه من الكيفيات أنه كمال جوهر ، وهو ما يختص

وما يعتبر فيه أنه استعداد فحسب

أما الكيفيات المختصة بالكميات ، فهو التي لا يتصور عروضا لشيء
ما الا بواسطة كميته . ويدخل فيها ما يكون كذلك بکله كالاستقامة
والانحناء ، أو يعض أجزاء كالحلقة المركبة من : لون وشكل . وهي
كذلك ، لما فيها من الشكل فقط .

وينقسم هذا النوع إلى ما يكون مختصا بالكمية المتصلة ، وإلى ما يكون
مختصا بالكمية المنفصلة . والمختص بالمتصلة اما شكل وحده أو غيره .
وذلك الغير اما مركب مع الشكل كالحلقة ، أو غير مركب معها (١) ،
كالاستقامة .

والذي يختص بالكميات المنفصلة ، هو كالزوجية والفردية . ومعنى
الاستقامة في الخط كونه بحيث اذا فرض عليه نقط ، كانت في سمت واحد
أي لا يكون بعضها أرفع ، وبعضها أخفض .

وقد يعبر عن الخط المستقيم بأنه الذي تنطبق أجزاءه بعضها على
بعض ، على جميع الأوضاع ، بخلاف المنحني ، فإنه ربما انطبق قوسان
إذا جعل مقعر أحدهما إلى محدب الأخرى . أما على غير هذا الوضع
فلا ينطبق .

(١) أدماء .

وقد يقال : هو أقصر خط يصل بين نقطتين ، أو هو الذي إذا أثبتت نهايته ، وقبل لا يتغير وضعه ، أو أنه الذي يستر وسطه طرفيه ، واستواء السطح هو كون الخطوط المفروضة عليه في جميع الجهات مستقيمة ، واستدارة السطح المستوي ، هو أن يحيط به خط مستدير ، يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه .

وكرية الجسم هو أن يحيط به سطح مستدير يتأني أن يفرض في داخله نقطة ، تكون كل الخطوط المستقيمة الخارجة اليه منها متساوية . وتتصور الدائرة من توهنا ثبات أحد طرفي الخط المستقيم ، مع ادارة الطرْف الآخر ، الى أن يعود الى وضعه الأول . والنقطة الثانية هي مركز الدائرة .

والخط المار بالمركز من المحيط الى المحيط ، هو قطرها . والكريّة تتصور من توهم ثبات قطر الدائرة ، مع ادارة نصفها ، الى أن يعود الى وضعه الأول . والخط الذي يمر بمركز الكرة من محيطها (التي محيطها) يسمى قطر الكرة .

وإذا توهنا حركة الكرة مع ثبات قطر من أقطارها ، فذلك القطر محورها ، وطرفاه قطباها ، والدائرة التي بعدها من قطبي الكرة بمسد واحد ١٣ منطقة (لوحة ٢٨٢) الكرة .

والمخروطية في الشكل نتصورها من كوننا نتوهم خطا قائما في السمك ، خارجا عن مركز الدائرة ، غير مائل الى جانب من الجوانب ، مع أنسا

-
- (١) أ «الأول» .
 - (٢) سقطت من أ .
 - (٣) أ «بعدا واحدا» .
 - (٤) ك «تتصور» .

نصل من محيط الدائرة خطين ^{١١} الى طرفي الخط القائم . حتى حسنت مثلث ، وتوهمنا ثبات الخط القائم ، مع ادارة المثلث (الى أن يعود الى وضعه الأول) ^{١٢} .

واسطوانية الشكل نتصورها من توهم خطين قائمين في السمك . خارجيين : احدهما من مركز الدائرة . والآخر ^{١٣} من محيطها . مع كوننا نصل بين كل واحد من طرفيها بخط مستقيم ، حتى يحدث سطح ، ويتوهم ثبات الخط الخارج من المركز . مع ادارة هذا السطح ، الى أن يعود الى وضعه الأول ، والشكل ليس نفس حد الجسم ، أو حدوده ، بل هو هيئة تلزم الجسم المحدود . من حيث هو محدود ، وهو حاصل في جميع ذلك المحدود .

وان كان بشركة من الحد . ومشروطا به . وليست الدائرة في الخط ، ولا الكرة في السطح . وان كانت الدائرة لا تتم الا بانعطاف خط ، والكرة لا تتم الا بتقريب سطح ، ولو كانت الدائرة في مجرد الخط ، لكانت استدارة أو تقويسا .

ولو كانت الكرة في السطح لكانت ^{١٤} اما تقعيرا . بحسب نا يلي جانب التجويف ، أو تقريبا ، بحسب ما يلي الأمر الخارج . فالحق أن الكرة جسم لا سطح . والدائرة سطح لا خط ، والزاوية هيئة تحصل للمقدار . من حيث هو ذو حد أكثر من واحد ، ينتهي عند حد مشترك .

والحلقة شكل من حيث انه في جسم طبيعي ، أو صناعي ، مخصوصا . بما يصح ابصاره . في حالة تحصل من اجتماع اللون والشكل . وباعتبارها يوصف الشخص بالعسن والقبح . وما يتعلق من الكيفيات بالكَم المنفصل .

(١) أ «خطا» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) ك «والأخرى» .

(٤) ك «ولكان» .

فموضعه علم الأثرماتيقي ، وهو غير مناسب لفرض هذا الكتاب .

وقد أهملت ذكر كثير مما يتعلق بالكم المتصل ، البعض منه لهذا السبب ،
 والبعض لوضوحه كالتربيع والتثليث وأشباههما .

وما عرفته ههنا من الكميات فهو آت بالفرض ، والمقصود من ذكره
 بالذات ، انما هو الكيفيات المتعلقة به ، لافتقار ما عرفتها به اليه .

واما الكيفيات الاستمدادية ، فمنها تهيو لقبول اثر ما بسهولة ، أو
 سرعة ، وهي طبيعي ، كالمراضية واللين ، وتسنى اللاقوة .

ومنها تهيو للمقاومة وبطء الانفعال ، كالمصاحية والصلابة ، وذلك
 هو الهيئة ، التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ، ويتأتى عن الانفعال ،
 لا أنه لا يمرض ، ولا ينفمز ، ويسمى القوة ، ويشتمل أقسام هذين ،
 أعني القوة واللاقوة ، كونها استعدادات ، تتصور في النفس بالقياس ، الي
 كمالات ، وهي ان كانت في أنفسها كمالات ، فليس المعتبر ههنا كماليتهما ،
 بل كونها استعدادا لكمال غيرها ، ولا يراد بالكمال ههنا ما يكون فضيلة
 للشيء ، أو ملائما له ، بل معناه : كونه نهاية استعداد ما ، لا غير .

ويدخل في هذا النوع من الكيفيات كثير من الكمالات المحسوسة وغير
 المحسوسة ، لا باعتبار كماليتهما ، بل باعتبار اعدادها لكمال آخر .

وقوة الانفعال قد يكون مقصور التهيو نحو شيء واحد ، كقوة الفلك
 على قبول الحركة ، دون السكون .

وقد يكون التهيو نحو أشياء تزيد على واحد ، كقوة الحيوان على
 الحركة والسكون ، ولكن باعتبارين ، كما سبق . وقد يكون القابل
 قابلا للشيء ، دون حفظه ، كقوة قبول الماء للشكل ، وقد يكون قابلا
 وحافظا معا ، كقبول الحجر له ، والقوة الشديدة اذا اشتد تأثيرها ،
 يشتد امتناعها من التأثير .

وكل متأثر يقصر من حيث تأثيره عن قوة ما يؤثر فيه . والقوة قد
 تكون بحيث أي شخص اتفق مصادفتها له ، تبقى القوة بعده . وقد تكون

بعيـث تستوي نسبـتها الى أي واحد كان من الأشخاص . أنها اذا صادفت
واحدا من الجملة ، تنور ولا تبقى بعده . والقوة اذا أخذت متخصصة
بشيء واحد ، لسبب يخصها به في الغرض أو في الأعيان .
فاذا رفع ذلك الشخص بطلت القوة (١) عليه ، لا أن القوة بطلت عن
محلها ، بل عن كونها قوة على ذلك الشخص ، من حيث هو ذلك الممين ، وان
كانت باقية في نفسها .

(١) القوة .



مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

الفصل الرابع

في

الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة

المحسوس من الكيفيات بالحس الظاهر ، غني عن التعريف بالعدد أو الرسم ، اذ لا أظهر من المحسوسات . لكن ربما احتيج الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها . وتنقسم على حسب انقسام الحواس ، التي يحس بها ، الى خمسة أقسام :

الأول - الملموسات ، وأذكر منها اثني عشر وهي : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة . واللطافة والكثافة ، واللزوجة والهشاشة ، والجفاف والبلية ، والثقل والخفة . فالحرارة من شأنها تفريق المختلفات ، وجميع المتشاكلات ، لأنها تفيد الميل المصمد بواسطة التسخين .

فما يتركب من أجسام مختلفة في اللطافة والكثافة ، فالطفة أقبل للخفة من الحرارة ، كالهواء الذي هو أسرع قبولا لذلك من الماء ، الذي هو أسرع قبولا له من الأرض .

فاذا عملت الحرارة في المركب بادر الأقل لها ، الى التصعيد قبل مبادرة الأبطأ ، والأبطأ دون المعاصي (لوحة ٢٨٣) ، فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حصل منها المركب . ثم يحصل منها عند تفريق تلك الأجزاء ، اجتماع المتشاكلات ، بمقتضى طبائعها ، اذا لم تكن بسائط المركب شديدة الالتحام .

أما اذا كان التحامها شديدا ، وكان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فقد يعث لقوة الحرارة حركة دورية ، كما في الذهب . فان اللطيف اذا مال

الى التصعيد جذبه الكثيف الى أسفل ، فأستدارت حركتها ، فان كان مع شدة الالتحام اللطيف عاليا جدا ، صمد بالكلية ، واستصحب الكثيف ، والا أثرت النار في تسييله ان لم يغلب الكثيف جدا .

وان غلب جدا لم يقدر على تسييله ، هذا كله اذا لم تقتزن بالمركب صورة ، تمنع من شيء من ذلك ، أو تقتضي خلافه . ودلت التجربة ، على أن من أسباب الحرارة الاستضاءة والحركة ، ومجاورة النار ، اذا كان القابل لشيء من ذلك قابلا للحرارة . اما اذا لم يكن قابلا لها ، فلا .

والبرودة ليست عدم الحرارة ، لأنها محسوسة ، ولا شيء من العدم كذلك ، بل التقابل بينهما تقابل التضاد ، وتأثيرهما على خلاف تأثير مقابلهما . والرطوبة هي الكيفية التي يكون بها الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي ، سهل الترك له . واليبوسة هي الكيفية التي بها يصير الجسم قابلا لذلك (الشكل (١) وتركه يمر . واللطافة رقة القوام . والكثافة غلظة . واللزوجة هي سهول قبول الجسم للتشكل بأي شكل أريد مع عسر تفريقه . واذا قصد تفريقه امتد متصلا . والهشاشة هي كونه بحيث يسهل تفريقه ، ويعسر تشكيله .

والجفاف هو الاستحالة (٢) التي للجسم ، بسبب كونه لا تقتضي طبيعته نوعه الرطوبة ، ولا ملاصق لجسم رطب (٣) . والبلة هي الحالة التي للجسم بسبب أنه مع كونه غير مقتضي للرطوبة هو ملاصق لجسم رطب (٤) والثقيل هو ما يتحرك به الجسم الى جهة السفل ، وتوجيه البرودة .

والخفة ما يتحرك به الى جهة العلو ، وتوجيه الحرارة ، وكلاهما عسرف بالتجربة . فانا قد جربنا أن صعود الجسم ، يشتد باشتداد حرارته ،

(١) سقطت من ك

(٢) ١ « الحالة » .

(٣) ١ « الذي رطوبة » .

(٤) سقطت من ك

ويضعف بضعفها ، وأن نزوله يشتد ويضعف بحسب حال برودته ، فسي
الشدة والضعف . ولولا أن الحرارة تقتضي التصفيد ، والبرودة تقتضي
خلافه ، لما كان الأمر كذلك .

• والقسم الثاني من الكيفيات المحسوسة هو المذوقات . والذي نعرفه من
بسائطها تسعة هي : المرارة والحراقة والملوحة والمفوضة والحموضة
والقبض ، والدسومة والجلالة ، والنفاهة . وربما كان للشيء طعم في
نفسه ، لكنه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان ، حتى يدركه ،
ثم اذا احتيل في تلطيف أجزائه أحس منه بطعم ، كما في الحديد والنحاس .
وقد يجتمع طعمان في جسم واحد ، كالمرارة والقبض في الحوض ، ويسمى
بشاعة ، وكالملوحة والمرارة (١) في السيخة ويسمى زعوقة .

وربما اجتمع من الكيفية الطعمية والتأثير اللسي أمر واحد لا يتميز في
الحس ، كالطعم والتفريق مع الاسخان ، فانه قد يحصل منها حراقة أولا
مع الاسخان ، وقد يوجبان حموضة ، وكالطعم مع التكثيف اللذين ربما
أوجبا عفوضة . وربما كان ذلك هو السبب ، لتكثير ما يحس به مسن
الطعوم ، أو من جملة أسبابه .

ولم أجد وجه حصر للطعوم في عدد ، لا في نفس الأمر ، ولا بحسب ما
يمكن في حق اليسير الاحساس به .

والقسم الثالث المشومات ، وليس لها أسماء مخصوصة ، الا من جهة
الموافقة والمخالفة ، أن يقال لها رائحة طيبة أو متنة .

ويختلف ذلك باختلاف أحوال الذين (٢) يحسون بها ، فان الموافق
لشخص قد يكون مخالفا لآخر ، أو من جهة ما يقترون به بها (٣) ، كما يقال

(١) « المرارة والملوحة » .

(٢) في ك « اللذين » .

(٣) ك « به » .

رائحة حلوة أو حامضة ، ولا أعرف لها وجه حصر .

والقسم الرابع المسموعات ، وهي الأصوات والحروف والسبب السني
نجدته محدثا لهما هو تموج الجسم السيل الرطب ، كالماء والهواء . وليس
المراد من التموج حركة انتقالية ، من ماء أو هواء واحد بعينه ، بل هو
أمر يحدث بصرم بعد صرم ، وسكون بعد سكون . وسبب التموج امتساس
عنيف . هو القرع أو تفريق عنيف هو القلع . أما القرع فانه يمسوج
الماء والهواء ، الى أن يتقلب من المسافة التي سلكها القارع ، الى جنبها
بعنف شديد ، وكذا القلع . ويلزم منها جميعا انقياد المتباعد منهما
للتشكل والتموج الواقعين هناك .

ويتوقف احساسنا بالصوت ، فيما جريناه . وان جاز ألا يكون شرطا
مطلقا على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ ، لأنه يميل من جانب الى
جانب ، عند هبوب الرياح . ومن أخذ أنبوبة طويلة ، ووضع أحد طرفيها
على فمه . وطرفها الآخر على صماخ انسان ، وتكلم فيها بصوت عال ،
سمعه ذلك الانسان ، دون الحاضرين .

وإذا رأينا انسانا من البعد يضرب بالقأس على الخشبة ، رأينا
الضربة قبل سماع الصوت .

وليس الصوت نفس القرع أو القلع ، لأنهما في تقسيمهما مختلفان .
مع أنا نفهم الصوت ، دون الحاجة الى تعقل قلع أو قرع . أو أن لهما
مدخلا فيه .

ثم انهما يدركان بالبصر وغيره . وهو لا (لوحة ٢٨٤) يدرك الا
بالسمع وايضا فانه يبقى بعد فواتهما . وليس عليك من هذه الفسوق .
انه غير الحركة والتموج . ولو كان الصوت أمرا لا يحصل الا في
الصماخ . لما كنا اذا سمعناه عرفنا جهته ، وأنه من قريب أو بعيد ،

(١) في الاصل ك « أمر » .

بمجرد السماع ، لا من أبصار التموج • أو الاستدلال بجهاريته وخفائيته^(١) . على قربه وببده ، فإذا هو حادث في جهته خارج الاذن •
 وأما الصدى فإنه يحصل من انكاس الهواء المتموج ، من مصادم عال ، كجبل أو حائط ، محفوظا فيه مقطعات الحروف ، ان كانت فيه حاصلة •
 ولا يبعد أن يكون لكل صوت صدى عند كل مصادم ، ولكن في البيوت يجوز ألا يقع الشمر بالانكاس ، لقرب^(٢) المسافة فلا يحس بتفاوت زمني للصوت وعكسه ، ولهذا يكون صوت المغني في البيت أقوى مما في الصحراء ••

والموجب للصدى ، ان كان ذا ملاسة ، ثبت الصدى زمانا ، لتعاقب الانكاس بتعاقب الاندفاع • والهوام ان كان يتشكل بمقاطع الحروف ، غائب عنا . يوجب^(٣) حفظ تلك التقطيمات •

وكيف كان ، فان الهواء لا يحفظ الشكل ، وهو سرّيع الالتئام والتشويش بادن سبب ، بل ان كان يتشكل بمقاطعها ، فانما ذلك لسبب غائب عنا ، يوجب^(١) حفظ تلك التقطيمات • .

فان لم يكن كذا ، لم يكن متشكلا بتلك المقاطع • ولا يكون تشكله بها شرطا في حدوث حرف أو صوت • ومن الجائز ألا يكون تموج السيل ولا توسطه ، شرطا في حصول الصوت والحرف ، على كل حال ، بل على وجه مخصوص ، كحال تعلق النفس بالبدن ، على الوجه الذي هي عليه الآن . وان جاز ألا يكون شرطا على وجه آخر ، أو وجوه أخرى •

ويجوز أيضا أن تحصل بعض الأصوات بملة ، وبعضها بملة أخرى . لما عرفت أن الواحد بالنوع ، جاز أن يكون له علل مختلفة •

(١) « بجهارته وخفائته » •

(٢) ك « غرب » •

(٣) ك « بوجوب » •

والحريف هيئة عارضة للصوت ، يتميز بها عن صوت آخر مثله ، في
 الحدة والثقل تمييزاً في المسموع . والحرف أما مضمومة ، وهي التي
 لا يمكن الابتداء بها ، وأما صامتة ، وهي ما عداها . وقد يكون في هذه
 ما لا يمكن تحديده ، كالباء والتاء والطاء والذال . ونسبة عروضها
 لنصوت ، نسبة عروض النقطة للخط ، إذ لا يتحقق إلا في أول زمان
 إرسال النفس ، أو آخر زمان حيسه . وحصر الحروف في عدد في نفس
 الأمر . أو بحسب الوجدان ، مما لا أجد سبيلا إلى وجهه .

والمقسم الخامس المبصرات . وهي الألوان والاضواء أما الألوان فيتعذر
 على حصرها في عدد ، والسواد والبياض منهما ، هما ضدان في غاية
 التباعد ، ولا يبعد أن يكون كل ما عداهما ، أو بعض ما عداهما ، من
 الألوان من تركيبهما على وجه مخصوصة .

ولا شك أن السواد والبياض ، والحرمة (والصفرة) والخضر
 إذا سحقت جدا ، ثم خلطت . فإنه يظهر منها بحسب اختلاف مقادير
 المختلطات ألوان مختلفة . فمن المحتمل أن يكون سائرهما حاصلًا على هذا
 الوجه . أو يكون كل واحد منها أو بعضها ، ألوانًا مفردة ، في الحقيقة
 لا عند الحس فقط .

ومن الجائز أن تكون الألوان غير متناهية . في نفس الأمر . وإن لم
 يعتبر كون اختلافها بالشدة والضعف . اختلافًا نوعيًا . أما إذا اعتبرناه
 كذلك . فالأمر ظاهر . لكن جاز مع ذلك ألا يحصل منها إلا المتناهي .

ومن الألوان : ما هي مشرقة قريبة من طباع الضوء ، كالارجوانية .
 والفيروزجية . والخضرة الناصعة ، والحرمة الصافية . ومنهما ما هي
 مظلمة ، كالغبرة . والكهنة . والنمذية . والسواد . وأمثالها .

وانفعال البصر عن اللون ان لم يكن مانع (ان)^(١) ، أخذناه داخلا فسي مفهوم اللون . مقوما له . ولا حصول لشيء من الألوان في الظلمة ، لأنها في الظلمة لا نراها ، وليس ذلك لأن الهواء المظلم عائق عن ابصارها ، اذ ليس فيه كيفية عاتقة عن الابصار ، والا لما كان من قعد في غار مظلم . وفي خارجه جسم مستنير ، يرى ذلك الجسم ، فهو اذن لعدم حصوله في الظلمة . ان أخذ على ذلك التقدير .

وأما اذا لم تأخذ ذلك الانفعال مقوما له ، وجزءا من مفهومه ، فلا يلزم من ذلك أكثر من أن الضوء شرط في صحة كونه قريبا ، لا في تحققه في نفسه ، بل ولا يلزم منه أيضا أن يكون الضوء شرطا على الاطلاق ، بل جاز أن يكون (ذلك)^(٢) على مثل ما ذكرت . في شرائط حدوث الصوت وعلل حصوله .

وقد يتوهم في الألوان أنها جواهر ، وهو خطأ ، منشؤه تجويز مفارقتها عن محالها وقيامها بذاتها . وهي هي على الوجه الممتنع ، في انتقال الأعراض ، بسبب أن ذلك الانتقال ، لا يعلم امتناعه فيها بديهة . والذي يدل على عدم جوازه ، هو أن السواد مثلا ، اذا فارق المحل ، فاما يتأتى فيه أن يحس ، أو لا يتأتى فيه ذلك .

فان تأتى وفرض أنه أحس فاليه اشارة ، وهو مع مقدار . والمفهوم من المقدار غير المفهوم من السواد لتعقل المقدار دون السواد . واذا كان مع مقدار فهو في شيء متقدر وجسماني . وقد فرضت مجردة ، هذا خلف . وان لم يتأت فيه أن يحس ، فليس في نفسه سوادا ، وهو محال . وأنت تعلم أن الشيء الأسود مثلا ، اذا ابيض وماهيته وشكله ووضعه وجميع أحواله بعد كما (لوحة ٢٨٥) كانت ، الا السواد

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

فالسواد زائد (لوحة ٢٨٥) على الجميع ، وليس لأشيء محض ، فإن اللانبيء
لا ينتقل عنه حاسة .

وقد تتفق الأجسام في الأشكال ، وتختلف في الألوان . ولو كان اللون
نفس الشكل ، لما كان كذا ، ولكان للهواء لون محسوس ، لكون له شكل -
ويمثل هذا يظهر الفرق بين كثير من الأعراض . وأما الأضواء
فحقيقتها الظهور للبصر ، ويقابله الخفاء المطلق ، وهو الظلمة . والضوء
تختلف مراتبه بالشدة والضعف ، بحسب مراتب القرب والبعد من
الطرفين - وقد يظن أن الأشعة أجسام شفاقة ، منفصلة عن المضيء ،
ومتصلة بالمستضيء ، وهو باطل ، والا لكان إذا سدت الكوة بفتة ، ما كان
بقيت ولو توهم بقاء أجزاء صغار قد زال ضوءها ، فبقيت مظلمة ، لوجب
أن تكون جسميتها غير ضوئها .

ولو كانت أجساما ، لما علقت الأجسام دونها ، ولاختلفت عند هبوب
الرياح وركودها ، ولحرقت الأفلاك ، لتفوذها فيها ، ولتداخلت مع
الهواء ، أو دافعت دفا عظيما يظهر ، ولما تحركت بطبيعتها إلا إلى جهة
واحدة . ولتراكم أضواء سرج كبيرة ، حتى صارت ذا ثخن .

والعندس يحكم بهذه أمثالها ، على عدم كون الشعاع جسما ، وهو
غير اللون أيضا ، لأن اللون أن أخذ عبارة عن نفس الظهور المبصر
مطلقا ، بل ينور الشمس الظاهر المبصر ، وبالأضواء إذا غلب على مثل
الشبح ، فغاب لونه ، مع أن ظهوره متحقق بضوئه .

وان أخذ اللون على أنه ظهور البصر ، على وجه مخصوص ، فاما أن
تكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض . كنسبة اللونية اليهما في
أن الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد ، كما لا تزيد اللونية
عليه عينا .

فالظهور محمول عقلي ، فظهور البياض في الخارج هو البياض ، فالأتم
بياضا ينبغي أن يكون أتم ظهورا ، وكذا الأتم سوادا ، وليس كذا ، فانا

إذا وضعنا العاج في الشمع ، والثلج في الظل ، ندرك بالمشاهدة أن بياض الثلج أشد من بياض العاج ، وأن العاج أضوأ وأنور حينئذ من الثلج ، فالأبيضية غير الأنورية ، واللون غير النور . وكذا الأتم سوادا إذا وضعناه في الظل ، والأنقص في الشمع ، كان الأشد سوادا ، أنقص نورية ، والأنقص نورا أشد سوادية .

ولو نقلنا ما هو في الشمع الى الظل ، وما هو في الظل الى الشمع ، لصار الأتم أنور ، مع بقاء أشدته .

فالظهور للبصر غير اللون ، وإن لم يتحقق اللون دونة . والضوء منه أول ، ومنه ثان ، فإن الضوء الحاصل من المضيء لذاته يسمى ضوءا أولا ، والحاصل منه في آخر يسمى ضوءا ثانيا .

وإذا قيل إن الضوء نفذ في كذا ، وسرى في كذا ، وانتقل من كذا الى كذا ، فذلك كله مجاز . وحقيقته حصول الضوء من المضيء الى المستضيء دفعة ، من غير حركة ، لاستحالة استقلال العرض بالانتقال ، لما مر ، ولا انعدام من المضيء ، وهو هو ، بل على وجه أن حصوله في المضيء علة لحصوله فيما استضاء به ، والظلمة المتابلة للضوء ليست عبارة الا عن عدم الضوء فحسب .

فإن كل ما لم يكن له نور فهو مظلم ، سواء كان من شأنه أن يكسب مستنيرا ، أو لم يكن ، فلا يحتاج ما^(١) انتفى عنه النور ، في كونه مظلمًا ، الى شيء آخر . فالتقابل بين النور والظلمة على اصطلاح هذا الكتاب ، تقابل اليجاب والسلب . وفي أكثر الكتب غيره اصطلاح على أن تقابلهما تقابل الملكة والعدم . بمعنى أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا . والضوء ، وإن كنا لا نشاهده عارضا ، الا للسطح ننفس منهوه لا يمنع من كونه ساريا في جميع الجسم باطنه وظاهره .

(١) ك الى ما .

كمثل سريان اللون فيه ، بحيث يظهر به الباعلن ، كما يظهر به الظاهر ،
وان منع من ذلك مانع ، فهو أمر من خارج المفهوم ، ولهذا لم يكن مسر
قبيل ما يختص بالكميات ، وان كان بحسب المشاهدة والوجدان ، مختصاً
بها .

ولا اعتبار بذلك . بل الاعتبار في كون الكيفية مختصة بالكيسسة .
بكونها لا تتصور الا كذلك ، كما سبق .

واذا كان معنى كون الشيء مضيئاً كونه ظاهراً للبصر ، فكما يتصور
كونه ظاهراً للبصر يتصور كونه مضيئاً ، كان سطحا أو جسماً ، مادياً ،
أو غيرهما (فالضوء والنور والشماع بأي عبارة شئت هو)^(١) كمال
محسوس لكل ما يستضيء به .

(١) سقطت من ك وأنت خطأ بعد «ما يستضيء به» .

الفصل الخامس

في

ما ليس من شأنه أن يحسن بالحسن الظاهر

من أنواع الكيف

كل ما كان من الكيفيات الغير المحسوسة ، غير راسخ ، يسمى حالا ، كغضب الحليم . وكل ما كان منها راسخا ، يسمى ملكة ، كصحة المصباح .

واذا قيل : لكذا ملكة على فعل كذا ، أو خلق كذا ، فليس المراد بذلك أن يصدر عنه ذلك الفعل ، أو ذلك الخلق مثلا ، بل أن يكون بحيث يصدر عنه ذلك ، من غير روية ، مثل : ملكة الصناعة ، فان الضارب بالطنبور لا يتروى في نقرة نقرة .

وكذلك ملكة العلم ، بأن يحضر الانسان المعلومات ، بل أن يكون مقتدرا على احضار معلوماته ، من غير أن يتروى^١ ولا شك أن جميع ذلك تهيات في النفس ، أو العقل .

وكذا حال الصحة ، فان معناها أن يصدر عن الانسان الأفعال التي تصدر عن (لوحة ٢٨٦) البدن بالاعتدال ، بغير تعب .

ولا بحالة أنه تهينة في البدن . قد^٢ يكون شيء واحد في أول حدرته حالا ، ثم يصير بعد ذلك هو بعينه ملكة . وكل ما يجده الانسان من

(١) « يروى » .

(٢) « فقد » .

نفسه من هذه الكيفيات ، فهو غني عن التعريف بالحد أو الرسم ، بل قد يشار اليه اشارة عقلية ، على وجه التعيين له .

وكيفية نسبتة الى ما يتعلق به ، كالادراك^(١) الذي يحتاج الى تعيين القدر المشترك منه بين الاجناس . والتخيل والتوهم^(٢) والتبطل فبان كل هذه تشترك في كونها ادراكا . وتمتاز كل واحدة منها عن باقيها بمميز ، وكذا اللذة والألم بالنسبة الى ما يصدقان عليه من الحالات الملمذة والمؤلمة . فان هذا وأمثاله مما نجده من أنفسنا ، لا نجده الا مخلوطا بما يختص بكل منها .

فاذا نقصنا تلك المخصصات يحصل لنا القدر المشترك . فأمثال هذه تعريفها انما هو من هذا القبيل . واذا عرفت هذا ، فاعلم أن الكيفيات التي ليس من شأنها أن تحس بالحواس الظاهرة كثيرة ، لا يمكن حصرها ، أو يتعذر . والذي هو ذا أذكره هو أهمها ، وأهم ذلك هو الادراك . والذي يعم سائر الادراكات منه ، وتشترك كلها فيه ، هو أن تكون حقيقة شيء ما حاضرة بنفسها ، أو بمثالها عند الشيء الذي يقال انه مدرك ، يشاعدها ما به يدرك . سواء كان ما به الادراك هو ذاته ، أو آلتها ، وسواء كان المثال منتزعا من أمر خارجي^(٣) أو حاضر ابتداء . وسواء كان منطبعيا في ذات المدرك أو آلتها ، أو كان حاضرا من غير انطباع ادراك^(٤) ارتسام في شيء .

ولولا أن تكون بعض الادراكات بالانطباع ، لما أمكننا أن نحكم على معدوم ما في الأعيان بأحكام وجودية ، مثل كثير من المفروضات الهندسية وغيرها ، مما لا يقع ، ممكنا كان أو مستمنا .

(١) « الادراك » .

(٢) « الوهم » .

(٣) « خارج » .

(٤) « ك » .

• فان كل ما يحكم عليه بذلك فله وجود ما ، واذا ليس في الأعيان فهو في النفس • ولولا أن بعضها ليس بالانطباع ، لكان علم الباري بذاته وبالأشياء كلها ، وعلمنا (به)^(١) وبذواتنا^(٢) يكون بالانطباع أيضا . وهذا مما سيحقق بطلانه في موضعه •

والضابط في الادراك الذي يجب أن يكون بحصول صورة المدرك في المدرك ، هو أن يكون ادراكا ، غير دائم للذات المدركة ، مادامت موجودة ، أن يكون المدرك مع ذلك غائبا عن المدرك ، غير حاضر عنده حضور المبصرات عند البصر ، وما جرى هذا المجرى •

ودليل ذلك ، هو أنه اذا حصل فينا علم بشيء غائب عنا ، بعد أن لم يكن ذلك العلم حاصلنا ، فان لم يحصل فينا شيء ، ولم يزل عنا شيء ، فسيان حالنا قبل أن تعلم ومعه ، وليس كذا •

ولا جائز أن يزول عنا شيء ، لوجهتين : أحدهما — أنا نعلم بالبدئية أن العلم المتجدد تحصيل لا ازالة •

وثانيهما — أن الزائل أن كان صورة ادراكية فهي حادثة ، لا محالة ، ضرورة أن النفس قد كانت في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم ، ثم حصلت لها • ويعود الكلام في تلك الصورة الادراكية •

ولا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صورة ادراكية • وان لم يكن الزائل صورة ادراكية ، ففي قوتنا لا محالة ادراك ما ، لا نهاية له ، من المدركات : كالأعداد والأشكال الهندسية •

وانه لا بد ، وأن يكون الزائل عند ادراك كل واحد منها غير الزائل ، عند ادراك الآخر ، لئلا يتساوى حالنا ، عند الادراك وقيله ، فيكون ادراكنا لأحدهما ، هو ادراكنا للآخر •

(١) سقطت من ك •

(٢) « بذواتنا » •

واذا كان كذلك وجب أن يكون فينا أمور غير متناهية ، بحسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات ، وتكون موجودة معا ، اذ لا حال من الأحوال الا ويمكننا ادراك أي واحد كان مما في قوتنا ادراكه ، من التي لا نهاية لها ، ولو أن الأمر الذي بزواله منا يدرك ذلك المدرك حاصلا فينا ، في تلك الحالة ، لما أمكننا ادراكه ، لأن مجرد عدم حصوله فينا ، لو كان كافيا في الادراك لما كان أدراكنا لذلك المدرك متجددا في ذلك الحال ، بل كان يكون قبله أيضا . فاذن لا يكتفي في الادراك الا زواله . بعد حصوله . فواجب إذن أن يكسور حاصلا في كل وقت ، يكون في قوتنا ادراك ذلك المدرك ، ليحصل أدراكه بزواله .

وكذلك جميع الأمور التي بزوالها يكون أدراكنا ، لما لنا ادراكه . فلا بد من وجودها فينا ، بجملتها ، في كل وقت يمكننا أن ندرك أي مدرك كان لنا أن ندركه وتلك الأمور لا بد وأن تكون مترتبة فينا ، ترتب ما يدرك بزوالها من الأعداد ، وما شاكلها ، مما له ترتيب طبيعي في ذاته . وقد علمت أن وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة ، وهو مترتب محال ، فبطل أن يكون الادراك المذكور ، بزوال شيء عنا ، فهو إذن يحصل شيء فينا ، وذلك الشيء أن لم يكن مطابقا للمدرك لم يكن كونه ادراكا له ، أولى من كونه ادراكا لغيره ، فلا بد من المطابقة . بمعنى أن يحصل لكل مدرك أثر في النفس يناسبه ، بحيث لا يكون الأثر الذي هو ادراك هذا . هو بعينه الأثر الذي هو ادراك ذاك ، وكذلك غيرهما مما من شأن النفس (لوحة ٢٨٧) ادراكه ، وذلك هو المراد بحصول الصورة فسي المدرك .

وبهذا يتبين أن الادراك ليس هو مجرد اضافة بين المدرك والمدرك . فان الاضافة تستدعي وجود المضافين . فالمدرك أن كان معدوما ، فلا اضافة اليه ، وان كان موجودا في نفسه ، أو في شيء غائب عنا ، وجب أن يكون أدراكنا له ، قبل ادراكنا له ، اللهم الا أن لا يحدث في نفسه ، أو

في ذلك الشيء لغائب الا حالة الادراك ، باستعداد يحصل من التفات
المدرک الى القوى والالات .

ولا شك أن ذلك يكون استحضارا له ، بعد أن كان معدوما ، فلا يكون
الادراك الا بحضور المدرک ، وذلك مما نتحققه من أنفسنا بالوجدان ،
فلا سبيل الى انكاره ، بل ان وقع نزاع ففي الانطباع ، لا في مجرد
الحضور عند المدرک .

وان كان موجودا فينا ، فقد تحقق الانطباع ، فضلا عن مجرد الحضور
فعلى كل التقادير ، ليس الادراك مجرد الاضافة المذكورة ، وان كانت
ضرورية فيه . ولو استدعى الادراك وجود المدرک في الخارج ، لما كان
بعض الادراكات جهلا ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للعقيدة
الخارجية غير مطابقة اياها .

وحصول الشيء للشيء يقال على معان متعددة ، فان حصول الجوهر
للجوهر غير حصوله للمرض ، وغير حصول المرض للمرض وللجوهر ،
وكذا حصول كل واحد من الصورة والمادة والجسم للآخر ، دخول المثال
للممثول (١) وكذلك حصول كل من الحاضر والمحضور عنده لصاحبه .
والحصول الادراكي معلوم لنا بالوجدان ، ومتحقق كونه حصولا لنا ،
وان عجزنا عن التعبير عن خصوصيته ، بغير كونه ادراكا أو علما أو
سورا بالشسبي . أو احاطة بكنهه . أو بايجري (مجرى) (٢) هذه
المبارات في كل لغة .

ولو كان المراد به مطلق الحصول كيف كان لكان كل من حصل له شيء
مدركا له ، حتى الجدار ، لكونه ، ولكان متى علمنا حصول شيء لشيء
جزمنا بأنه مدرک له ، وليس كذا .

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

وما من شرط المدرك أن يكون مغايرا للمدرك ، والا ما كنا نـدرك
ذواتنا ، وذلك على خلاف الابداء ، فان يوجد الشيء يجب أن يكون مغايرا
لذلك الشيء . وستتحقق ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا ، وكذلك علمنا بعلمنا
بذاتنا ، وهلم جرا .

وان وقعت المغايرة بنوع من الاعتبار ، وهو كاف في حصول الشيء
للشيء ، أو^{١١} اضافته اليه ، وليس الحصول الادراكي هو آلة المدرك فقط
من دون المدرك نفسه ، بل ما يدرك بآلة ، فصورة المدرك حاصلة له
لحصولها لآليته .

وكون الصورة مدركة غير كون ما هي صورته مدركا بها . فقد يفرض
لما يكون ادراكا أن يكون مدركا باختلاف اعتبار ، والعلم يجب بغيره عند
تغير المعلوم ، لأنه مطابق له . وكل ما طابق شيئا على وجه ، لا يمكن أن
يطابق ما يخالفه . وبهذا يعلم أن العلم بأن الشيء سيوجد ، غير العلم
بوجوده اذا وجد .

ونزيد بآته لو كان كذلك ، لكان من علم أنه اذا جاء الغد دخل زيد
الدار ، علم لا محالة دخوله الدار عند مجيء الغد ، علم مجيء الغد ، أو
لم يعلم .

ولأن العلم بأن الشيء سيوجد ، لا يتوقف كونه كذلك على وجود
الشيء ، ويتوقف كونه علما بوجوده على وجوده والحاصل قبل حصول
الشرط غير الموقوف على حصوله .

واذا كان الادراك بنير استثبات سمي : شعورا ، فاذا حصل الوقوف
على تمام المعنى قيل له : التصور . واذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه
بعد ذهابه ، قيل له : الحفظ ، ولذلك الطلب التذكر ، ولذلك الوجدان

الذكر . وإذا (١) أدرك المدرك شيئا ، وانحفظ أثره في نفسه ، ثم أدركه ثانيا ، وأدرك معه أنه هو الذي أدركه أولا ، قيل : انه بمعرفة .

وإذا تصور المعنى من لفظ المخاطب ، فهو الفقه والفهم والانفهام والبيان هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع . والصدق هو أن يكون حكمك بشيء على شيء اثباتا أو نفيًا مطابقا ، لا في نفس الأمر . والتصديق هو الاعتراف بهذه المطابقة .

والعلم هو اعتقاد أن الشيء كذا . وأنه لا يمكن ألا يكون كذا ، اذا كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له ، وكان الشيء في نفسه كذلك . وقد يقال لتصور (٢) الماهية بالتحديد التام ، وقد يقال للدراك كيف كان .

والعقل هو اعتقاد بأن الشيء كذا ، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون كذا طبعًا ، بلا واسطة ، كاعتقاد المباديء الأولى للبراهين .

وقد يقال لتصور (٣) الماهية بذاتها من غير تحديد ، كتصور المباديء الأولى للحد . ويقال على معان آخر ، لا حاجة الى ذكرها ههنا ، وسيرد ذكرها بعضها . والذهن قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء . والذكاء شدة القوة الذهنية .

وقد مضى في المنطق شرح أمور يتعلق شرحها بهذا الموضوع أيضا ، كالفكر والحدس والظن وغيرها ، فلا حاجة الى تكريرها (٤) في هذا الموضوع . وتنقسم الادراكات . بحسب مراتبها ، في التجريد عن المادة ، التي أربعة أقسام : احساس وتخييل وتوهم وتعقل : فالاحساس : هو أخذ الصورة عن المادة ، ولكن مع اللواحق المادية ، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك (لوحة ٢٨٨) النسبة بطل الأخذ ، كابصارك

(١) أ «فإذا» .

(٢) ، (٣) في ك «لتصور» .

(٣) أ «وستذكر» .

(٤) «تكريره» .

زيداً^(١) ، فإن العس لا يناله الا مغموراً بغواش غريبة ، عن ماهيته ، لو
تمينه . لو توهم بدله بغيره^(٢) . لكان ذلك الانسان .

ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ، وكذلك لو زال لم يدركه .
فهو مشروط بحضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئياً .

واما التخيل فهو تيرئة الصورة المنزوعة^(٣) عن المادة تيرئة أشد . فأز
الخيال يأخذها عن المادة ، بحيث لا تحتاج الى وجود المادة . بل اذا بطلت
المادة ، أو غابت ، فإن الصورة تكون ثابتة فيه .

ولكن غير مجردة عن اللواحق المادية ، ولهذا كانت الصورة في الخيال
على حسب الصور^(٤) المحسوسة ، من تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما .
ولا فرق بينهما الا عدم الاحتياج الى حضور المادة لا غير . (وهذا)^(٥)
كتمثلك صورة زيد الذي كنت أبصرته مثلاً ، اذا غاب عنك .

واما التوهم^(٦) ، فهو نبيل المعاني ، التي ليست هي في ذاتها بمادية ،
وان عرض لها أن تكون في مادة ، كالخير والشر ، والموافق والمخالف ، وما
أشبه ذلك .

ولو كانت هذه في ذاتها مادية لما عرضت الا لجسم . والوهم وان أدرك
هذه ، الا أنه لا يدركها ، الا مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة ،
وبالقياس اليها ، وبمشاركة الخيال فيها ، وهو كادراك الشاة عداوة
الذئب ، وصدقة الولد .

(١) « زيد » .

(٢) ك « غيره » .

(٣) « المنزوعة » .

(٤) « الصورة » .

(٥) سقطت من ك .

(٦) « الوهم » .

وأما التمثل ، فهو أخذ الصور مبرأة عن المادة ، وعن جميع علائقها
تبرئة^١ من كل وجه . فإن كان المدرك متجردا بذاته عن المادة ، أخذته .
كما هو عليه في نفسه .

وان كان موجودا للمادة ، لكون وجوده ماديا ، أو لأنه عرض له ذلك ،
انتزعتة عن المادة وعن لواحقها . نزعا بالكلية ، كإفرازها للصورة
الانسانية مثلا عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي . بحيث يصير سالعا
لأن يقال على جميع ماله شيء من ذلك .

وإذا تمعلنا صورة وأوجدناها في الخارج ، فهو التمثل الفعلي . وإذا
أخذنا الصورة من الموجودات الخارجية ، فهو التمثل الانفعالي . والعلم
منه تفصيلي ومنه اجمالي :

أما التفصيلي : فهو ان يعلم (أن) الأشياء متميزة في التمثل مضملة
بعضها عن البعض . وأما الاجمالي : فهو كمن علم مسألة . ثم غفل عنها .
ثم سئل عنها ، فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه . وليس ذلك بالقسوة
المحضة ، فانه قد حصل عنده حالة بسيطة ، هي مبدأ تفاصيل تلك
المعلومات . فلم تكن علما بالقوة من كل وجه ، بل هي بالفعل من وجه ،
وبالقوة من آخر ، وكأنها قوة ، هي أقرب الى الفعل من القوة ، التي لا
تكون معها تلك الحالة . ومن ينكر حقيقة قول ما ، أو عقد ما ، فسبيل
مفاتيحه أن يقال له :

هل تعلم أن إنكارك حق أو باطل . أو أنت شاك في ذلك ؟ فإن حكم
بأنه يعلم أن إنكاره حق ، فقد اعترف بحقيقة علم ما ، وكذا ان اعترف
بأن إنكاره باطل . وان قال : أنا شاك ، فيقال له : هل تعلم أنك شاك
وتنكر وتنفهم من الاقاييل شيئا معينا . أو لا تعلم ذلك ؟

(١) ك «مبرأة» .

(٢) سقطت من ك .

فان وفاق أنه يعلم ، فقد اعترف بعلم ما ، وان لم يوافق على ذلك ،
وادعى أنه لا يفهم أبدا شيئا ، ولا يعلم أنه يشك وينكر ، ولا أنه موجود
أو معدوم ، سقط الاحتجاج معه ، وأيس من استرشاده ، ما دام على
هذه العزيمة .

فليس الا ان يؤلم بدخول نار ، أو ضرب ، أو غير ذلك ، مما يؤلم ،
فان النار واللانار عنده واحد ، والألم واللا ألم واحد . ومثل هذا ان
كان شاكاً في نفس الأمر ، كما يزعم . فربما امتدى بهذا القول ، أو
هذا الفعل .

وان كان معاندا ، فربما الجاه الألم الى الاعتراف بالعق ، ولعله لا
يوجد ، من هو على هذا الرأي الا أن ينتحله على طريق العناد . ووقوع
الادراك على أصناف الادراكات انما هو بالتشكيك ، فانه قابل للشدة
والضعف . الا ترى أن الادراك بالبصر أقوى من الادراك بالخيال ، وان
كنا ندرك تفاصيل المدرك بالخيال ، كادراكنا لها بالبصر . فان في
المشاهدة مزيل انكشاف ، ليس في التخيل ، ولهذا ليس تخيل المشعشع
كإبصاره .

وبعض التخيل أقوى من بعض ، وكذا التعقل تتفاوت درجاته في قوته
وضمفه ، وهو أقوى من الادراك الحسي ، لأن الادراك العقلي خالص
من الشوب الى الكنه ، فانه يدرك الحقائق المكتنفة بالموارض كما هي ،
واصلا الى كنهه المعقول . والحسي شوب كله ، لأنه لا يدرك الا كيفيات
تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره فقط .

والعقلي أيضا أكثر كمية منه ، فان عدد تفاصيل العقلي لا تكاد
تتناهى .

فان أجناس الموجودات وأنواعها وأصنافها وما يقع بينها من المناسبات
لا سبيل الى حصرها . والحسية محصورة في عدد قليل ، وذلك العدد

فان « تكثر فبالأشد والأضعف لا غير ، كالجلاوتين اللتين احدهما أشد من الأخرى » .

والعلم يستعمل على الانقسام بذاته أو بغيره ، لأنه متعلق بالبنائيات لا بمجانه ، وهو ظاهر . ولأنه لو لم يتعلق (لوحة ٢٨٩) بالبنائيات ، لتعلق بالمركبات ، والا فلا معلوم أصلا . والعلم بالمركبات متوقف على العلم بأجزائها البسيطة ، فيكون قد تعلق بالبنائيات .

وفرض أنه غير متعلق بها ، هذا خلف . واذ قد ثبت أنه لا بد من تعلقه ببسيط ، فلو انقسم لكان جزؤه ، اما أن يتعلق بكل ما تعلق به كله أو بعضه ، أو لا شيء منه . فان تعلق بكله كان جزء العلم هو العلم ، فيساوي الجزء الكلي من الوجه الذي به الكل كلا . والجزء جزاء ، هذا خلف .

وان تعلق ببعضه ، كان المعلوم البسيط مركبا ، وهو خلف أيضا . وان لم يتعلق بشيء منه ، فهو ظاهر الفساد : **الحال** يتصور تعلق الكل بشيء ، مع خلو كل واحد من أجزائه عن التعلق به ، أو ببعضه وعند ذلك ، يقال انه حيث لم يكن لشيء من الأجزاء تعلق ، فالمجموع لا تعلق له .

فليس المجموع هو العلم ، فان لم يحصل العلم عند اجتماع الآخر ، لم يكن هناك علم ، وهو خلاف المفروض . وان حصل عند اجتماعها علم . فان انقسم ذلك العلم العاصل ، عاد الكلام فيه ، ولزم التسلسل المحال . وان لم ينقسم حاصل المطلوب .

على أنه معلوم بالبديهة ، أن الصورة المساوية للشيء الواحد ، من حيث انه واحد ، ينتفع انقسامها (٢) . وادراك الجزئيات المتغيرة . قد

(١) ك «ان» .

(٢) أ «ينتفع انقسامه» .

يكون على وجه لا يتغير . وقد يكون على وجه يتغير بتغيرها .

ويمثل لك^(١) كيفية ذلك بهذا المثال . وهو أنك إذا كنت حافظاً
لغنيمة من الثمر . وهي حاضرة^(٢) في ذهنك دفعة ، كما هي مكتوبة .
بيتا بيتا . وكلمة كلمة ، فهذا ادراك لها ، بجميع تفاصيلها على وجه
لا يتغير . وإذا قرأتها كلمة بعد كلمة ، وبيتا بعد بيت ، من غير أن
تمثل لك بتفاصيلها^(٣) كلماتها وأبياتها دفعة واحدة . فهو ادراك لتلك
التفاصيل المدركة بعينها أولاً ، ولكن على وجه متغير بتغير المدركات .
ومتى استند الشخص الى شيء مشار اليه . كما تقول : زيد هو
الذي في مدينة كذا ، أو كسوف الشمس يكون من الآن الذي نحن فيه الى
شهر لم يمكن حمله على كثيرين ، فلم يكن معقولا ، بل محسوسا ويكون
العلم به متغيرا وجزئيا .

ومتى لم يستند الى مشار اليه بوجه من الوجوه ، بل علم بواسطة
اسبابه ، كما اذا علمت مقدار ما بين كسوفين بالاسباب ، لم يتغير
العلم به ، سواء كان موجودا ، أو معدوما ، وكان ادراكه تمعلا كلياً ،
وفي الادراك مباحث غير هذه ، سيأتي بعضها في اثناء مباحث أخرى
مستقبلة .

ومن هذه الكيفيات : اللذة والألم فاللذة ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك كمال وخير ، من حيث هو كذلك . والألم هو الادراك ،
والنيل أيضا ، ولكن لوصول ما هو عند المدرك ، وشر من حيث هو كذا .
والنيل هو الاصابة والوجدان لذات الشيء لا لصورة تساويه فقط
فان ادراك اللذية لا يكون لذة ، الا اذا أدرك وصوله الى الملتذ ، وحصوله

(١) ك «الى» .

(٢) ك «وهو حاضر» .

(٣) «تفاصيل» .

مع اعتقاد كماليته وخيريته ، سواء كان في نفس الأمر كمالاً^(١) له وخيراً
أو لم يكن . والكمال هو ما من شأنه أن يكون للشيء ، والخير ما يكون
مؤثراً عنده .

وقد يكون الشيء كمالاً وخيراً ، باعتبار وغيرهما باعتبار آخر ،
وكذا الآفة والشر . والالتذاذ بالكمال والخير يختص بالجهة التي هو
منها كمال وخير .

وبهذا تعرف فوائد القيود المذكورة في تعريف الألم . وهذان
التعريفان إنما هما ، لتمييز القدر المشترك بين كل حالة من الحالات
الملذة والمؤلمة . وحذف ما ينضم إليها من المخصصات لا لتعريف ماهيتهما ،
فإنهما مما نجدهما عند الحالات المذكورة من أنفسنا ، فهما مستغنيان عن
التعريف .

وإذا كانت اللذة والألم تابعين للشيء ، فإذا فقد فقد^(٢) ، وإذا
ضعف ضعف^(٣) .

ومن الكيفيات المذكورة : الحياة والارادة والقدرة . فالحياة : هي
كون الذات بحيث لا يمتنع عليها أن تعلم وتعقل .
والارادة : هي كون الفاعل عالماً بفعله ، إذا كان ذلك العلم سبباً
لصدوره عنه ، مع كونه غير مغلوب ولا مستكره .

والقدرة : هي كون الحي ، بحيث يصح منه الفعل^(٤) ، والترك .
بحسب الدواعي المختلفة . وهذه هي القوة الاختيارية . وإذا انجزمت
الارادة واقترن بها ما ينبغي أن يقترن بها في تحصيل الفعل ، وانتفاء
ما لا ينبغي ، وجب حصول الشيء عنها .

(١) كماله .

(٢) في ك «فقد» .

(٣) ك «أو» .

ومن حيث المجموع تكون قوة على شيء واحد ، ولا يتقدم على الفعل زمان ، كما علمت . وإذا لم تحصل هذه الأشياء داخله فهي مفهومها ، فهي متقدمة بالزمان على الفعل . فان الذي له فطرة سليمة . لا ينكر أنه في حالة القيام قادر على القعود .

وقد تكون القدرة هي العلم بعينه ، وذلك اذا كان العلم بالشئ كتابيا في صدره عن العالم ، كما نتصور وجهها نميل اليه ، فيتبعه حركة بعض الأعضاء ، أو نتصور أمرا يتبعه بنير وجهك ، من غير استعمال آلة ، أو يثر منك شهوة وشوقا .

والأخلاق من جملة هذه الكيفيات أيضا . والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة . ومجموعها هو العدالة (لوحة ٢٩٠) ولكل واحد من الثلاثة طرفا : افراط ، وتفریط ، هما رذيلتان . فالشجاعة محتوشة بالتهور والجبن ، والعفة بالفجور والجمود ، والحكمة بالجريزة والغباء .

ويتفرع من هذه فروع كثيرة ، ولها أحكام ، وذلك كله مستوفي في كتب الأخلاق ، ولا يلحق ههنا أكثر من هذا القدر منها . والصحة والمرض ، من قبيل ما ليس بمحسوس من الكيفيات . والصحة عبارة عن الكيفية ، التي بها يكون بدن الحي ، بحيث تصدر عنه الأفعال اللائقة به سليمة ، والمرض ما يقابلها .

ومن هذا لقبيل أيضا : الفرح والغم والغضب والفرح والعزّ والهم والتعجل والحدّ . وهي ظاهرة ، لكونها وحدانية . والسبب المعد للفرح هو أن يكون حامله الذي هو الروح الحيواني المتولد في القلب ، على أفضل أحواله في الكم والكيف .

أما في الكم فلأن زيادة الجوهر في المقدار توجب زيادة القوة ، لأنه اذا كان كثيرا ، بقى قسط واف في المبدأ ، وقسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرج ، لأن القليل يتخلل به الطبيعة ، وتمسكه عند المبدأ ، فلا ينسبط ، وأما في الكيف فأن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ . وشدة الصفاء . ومن هذا ظهر أن المعد للعلم : اما قلة الروح . كما في الناهيين والمنهوكين بالأمراض والمشايخ . اللهم

وأما غلظة كما للسوداويين واما سببه الفاعلي فالاصل فيه تغيب الكمال ، والكمال راجع الى العلم ، والقدرة ، ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة ، والتمكن من تحصيل المراد ، والاستيلاء على الغير . والخروج عن المؤلم ، وتذكر للذات . ومن هذا يعلم السبب الفاعل للغم . ويتبع الفرج أمران : أحدهما يقوى الطبيعة ، ويتبعه اعتدال مزاج الروح وحفظه عن التحلل ، وكثرة تولد بدل المتحلل . وكذا يتبعه تخلخل الروح ، فتستمد للانبساط للطف قوايه .

والثاني أنجذاب الغذاء اليه ، بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء والغم يتبعه أضداد ذلك . والغضب تصحبه حركة الروح السى خارج دفعة . والفرح تصحبه حركتها الى داخل دفعة أيضا . والعزّون يندفع مع الروح الى داخل تدريجا .

والهم يندفع معه الى جهتين في وقت واحد : كونه يوجد معه غضب وحزن . والخجل ينقبض به الروح أولا الى الباطن ، ثم يخطر ببال صاحبه ، أنه ليس فيما خجل منه كثير ضرر ، فينسبط ثانيا . وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الأمور ، فانما عرف من طريق التجربة والحدس . والحدق يعتبر في تحققة « غضب ثابت » .
والآلم يتقرر صورة المؤذي في الخيال ، فلا تشتاق النفس للانتقام .

(١) ك « الى الانتقام » .

والا يكون الانتقام في غاية السهولة ، والا كان كالعاصِل ، فلا يشتد
الشوق الى تحصيله ، ولذلك لا يبقى العقد مع الضمءاء . والا يكون في
غاية الصعوبة ، والا كان كالمتمذر ، فلا يشتاق اليه ، ولذلك لا يبقى مع
الملوك .

ولأقتصر على هذا القدر من الكلام في هذه الكيفيات ههنا ، وربما
أتاك منها فيما يستأنف ما لم أذكره في هذا الموضع .



الفصل السادس

فلسفي

الاضافة

معرفة المضاف البسيط من حيث هو مضاف بسيط ، هي معرفة فطرية لا تحتاج الا الى تذكير^(١) وتنبية .

والفرق بينه وبين المركب : أن المركب فيه جزء من جنس آخر ، كالألب فانه جوهر في نفسه ، لحقته الأبوة ، وكالكيف الموافق ، فانه فرق بين أن يقال : كيف موافق لكيف ، وبين أن يقال موافقة الكيف^(٢) . فان الأول أشير فيه الى الكيف المركب ، مع اضافة هي الموافقة . والثاني أشير فيه الى اضافة ، هي الموافقة متخصصة بالكيفية ، وهي المشابهة الممتازة بذلك التخصيص عن المساواة ، التي هي موافقة في الكمية .

ولا يصح أن يرفع عن الموافقة في الكيفية مثلا تخصصها بها ، بحيث تبقى ذات الموافقة ، ويقرن بها التخصيص بالكمية أو غيرها ، وهي هي بعينها . فليس للاضافة جعل ، ولتخصصها بما تخصصت به ، جعل آخر .

فبالتخصص بالموضوع تمتاز كل اضافة عن اضافة أخرى ، وليس معنى هذا التخصص أن تؤخذ الاضافة المخصوصة عبارة عن المجموع من

(١) ك «تذكير» .

(٢) ك «موافقة كيف» .

المفروض ولاحقه . بحيث يكون نفس المفروض ^١ هو المميز لها . بل
المميز لها هو ^٢ تخصصها به . ومعنى هذا التخصص على التحقيق . هو
إضافته إليها . فسميز الاضافة اضافة أخرى . ولو أننا من إلامتساران
الذهنية للزم من هذا محال كما سبق .

والاضافة الى تشخيص ، لا تقتضي تشخيص الاضافة . كتقولك :
أنا زيد . اذا لا تمنع من العمل على كثيرين . لنفس ^٣ المفهوم .

ومن المتضايقين ما ينمكسان رأساً برأس ، كالاخوة ، فان كل واحد
منهما أخ للآخر ، وليست أخوة واحدة هي قائمة بها جميعها ، بل لكل
واحد أخوة أخرى : وليست الأبوة والبنوة كذا ، فان أحدهما أب للآخر ،
والآخر ليس أباً له ^٤ ، بل أبنا . والمضاف الحقيقي ، لا يد له من انمكاس
الطرفين بالتكافؤ ، وكذا المركب ، اذا أخذ الطرفان على التعادل ، فان
الاب أب الابن ، فالابن ابن (لوحة ١٠٤) الاب .

واذا قيل : السكان سكان السفينة . والرأس رأس الحيوان .
لا يصح أن يقال : السفينة سفينة السكان ، والحيوان حيوان الرأس .
وانما يتحقق التعادل اذا قيل الرأس الذي الرأس ، والسكان الذي
السكان . وما يغل بتعادلها أن يؤخذ أحدهما بالفعل . والآخر بالقوة .
فان العلم علم بشيء ، والشيء الذي هو معلومه اذا كان خارجياً . فبعد
يوجد دون العلم ، ولكن لا من حيث هو معلوم .

وقد تكون الاضافة بين أمرين ذهنيين ، فيأخذها ذهن حاضرين ،
فتتوصل الاضافة بينهما في الذهن ، وهو كالمقدم والمتأخر .

(١) « القروض » .

(٢) « هو » .

(٣) « كنفس » .

(٤) « فان أحدهما أب للآخر ليس أباً له » .

ومتى كان أحدهما فقط حاضرا في الخارج ، فلا بد من حصول صورته في الذهن ، حتى يصح الحكم بينهما ، والاضافة المطلقة بازائها إضافة مطلقة . كالأبوة والابنوة المطلقتين . وإذا حصلت فموازيها محصل أيضا .

والإضافة أمر زائد على مفهوم المضافين . وإن كان أمرا اعتباريا فإن الأبوة مثلا ، لو كانت نفس الانسانية أو نفس الشخص الذي يتال له أب . لكان ذلك الشخص ما صح وجوده أصلا لا وهو أب . ولما صار أبا بعد أن لم يكن .

فالأبوة ليست ذاته ولا إنسانيته كيف . والأبوة لا تعقل الا مع بنوة . والانسانية . والشخص الإنساني تعقل دون القياس الى بنوة أو ابن . وقد تتحدد معاذاة جسم لجسم ، وكانا من قبل غير متعاضدين . وليس التلامعاذاة بينهما أمرا محصلا ، حتى تكون المعاذاة عليها وعدمها . والاضافة قد تعرض للجورم ، كالأب والابن ، ولكم كالطويل والقصير ، والقليل والكثير . وللكيف ، كالأحر والابرء ، ولاضافات أخرى ، كالأقرب والابعد ، والاعلى والاسفل ، والاقدم والاحداث ، والاشد انحناء وانتصابا ، والاعرى والاكسى ، وللحركة كالأقسطع والاحرم . والاشد تسخيئا وتبريدا .

ومن أقسام التضافات القتالي والتشافع والتماس والتداخيل والاتصال والاتصاف . وأمور أخرى بعضها قد سبق ، وبعضها سيأتي ، ولا حاجة الى استقصاء جميعها . فالمتتاليان هما أمران ، ليس بينهما أولهما وثانيهما شيء من جنسهما ، سواء كانا متفقين في تمام النوع ، كبيت وبيت ، أو مختلفين كصف من حجر وشجر . وربما خفص التتالي بالجينين اللذين هما بهذه الصفة . والمتشافعان هما اللذان لا ينقسمان

وليس أولهما وثانيهما شيء من نوعهما ، كنتطة ونقطة • والمتناسان^(١) هما اللذان تختلف ذاتاهما^(٢) في الوضع ، ويتحد طرفاهما فيه • وإذا اتحد ذاتاهما في الوضع ، مع ذلك ، كانا متداخلين والمتصلان هما اللذان يتلازم طرفاهما^(٣) كالخطين المحيطين بالزاوية •

وقد يطلق الاتصال على معانٍ آخر ، لا حاجة إلى ذكرها هنا • والمتصقان هما اللذان يماس أحدهما الآخر^(٤) ، بحيث ينتقل بانتقاله • ومن الإضافة ما يسمى : بالاین والمتى^(٥) والوضع والجدة • فالأولان

هو كون الشيء في المكان ، وليس هو ككون المرض في محله ، كما عرفت • والحقيقي منه هو كون الشيء في مكانه الخاص ، الذي لا يصح أن يكون معه فيه غيره • وغير الحقيقي منه هو كون الشيء في السوق • والعام منه كالكون في المكان مطلقا ، والخاص كالكون في الهواء ، والشخصي كالكون في هذا المكان المشار إليه ، وفيه تضاد : كفوق وأسفل ، وفيه ، أشد وأضعف ، كالأتم فوقية من غيره •

والمتى : هو كون الشيء في الزمان • وحاله في أقسامه حال ما قبله • ويقال إن للأمور دفعة متى ، ولكن إنما تقال ، لوقوعها في أمر له تعلق ما بزمان • وذلك^(٦) بالاشتراك • والوضع : هو كون الشيء بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة ، كالقيام والقعود • وهذا فقد يكون بالقوة ، كما قد يتوهم قرب دائرة قطب الرحي من القطب ، ونسبتها إلى الطوق •

(١) « و متسان » •

(٢) « إلى » •

(٣) « طرفاهما » •

(٤) « آخر » •

(٥) « ومتى » •

(٦) « في ذلك » •

ولا دائرة بالفعل ، ولا وضع الا بالتوهم ، وقد تكون بالفعل : اما
بالطبع ، كوضع الأرض من الفلك : أو ليس بالطبع ، كحال ساكن البيت
من البيت • وفيه أيضا تضاد كانسان قائم ، ورجلاه الى الأرض ، ورأسه
الى السماء ، أو رأسه الى الأرض ، ورجلاه الى السماء • وكالاستلقاء
والانبطاح ، وفيه شدة وضعف ، كالأتم استقامة وانثناء •

والجدة ، وقد يعبر عنها بالملك وله ، هي كون الجسم في محيط
بكله أو ببعضه ، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به •

وهو اما طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى أمابه ، أو غير طبيعي
كالسلح والتقمص والتختم ، وما هو مثل كون القوى للنفس ، والفرس
لزيد •

وان أطلق عليه هذه الأسماء فهو باصطلاح غير هذا • وقد تعدد
هذه الأربع أعني : الأيمن والثلاثة بعدد ، أقساما خارجة عن الاضافة ، بأن
تجعل أمورا غير النسبة يلزمها النسبة ، وهو خلاف لفظي • وتلك الأمور
لم أجد برهانا على ثبوتها ، ولو ثبتت لكانت هيئات من أقسام الكيف •
وان عرضت لها اضافة ، فجعلها داخلة تحت الاضافة أولى وأحق •



مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

الفصل السابع

الحركة

أجود ما عرفت به ماهية الحركة ، أنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل ، لا دفعة • وأيضا : أنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها • واللا دفعة ليس بزمان ، حتى (لا) يكون (لوحة ٢٩٢) تعريفها بالزمان المعروف بها ، فيكون دررا . بل هو أمر يلزمه الزمان • وتصور الدفعة رانلا دفعة يديهي •

ويلزم من أن لا خروج إلى الفعل دفعة ، ومن امتناع ثباتها أنها أبدا تكون كونا للمتحرك بين المبدأ الذي منه الحركة ، والمنتهي الذي إليه الحركة . بحيث أي حد يفرض في ذلك الوسط ، لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه • والتوسط بهذه القيود المذكورة هو صورة الحركة ، وليس كون المتحرك متوسطا ، لأنه في حد دون حد ، بل لأنه على الصفة المذكورة •

ولا يجوز أن يورد هذا القول تعريفا للحركة ، لأنه قد أخذ فيه القبل والبعد المعرفين بالزمان ، وأخذ فيه الحركة والمتحرك ، واستعمل فيه اللفظ المشترك وهو المبتدأ والمنتهي •

فانه قد يكون بالقوة . كما في الحركة المستديرة ، وبالفضل كما في المستقيمة • ففيه وجود من الخطأ الواقع في التعريفات • والحركة

(١) سقطت من ك •

(٢) المستقيمة •

أمر ممكن الحصول للجسم ، فهي كمال له ، لكنها تفارق غيرها من الكمالات ، بأنه لا حقيقة لها إلا التآدي الى الغير ، ولو كانت مطلوبة ، لأنها حركة فقط ، لما اختلفت حركات الأجسام في الجهات وغيرها ، لأنه ترجيح من غير مرجح ، فهناك مطلوب ممكن الحصول ليتآدى اليه . وما دام ذلك التوجه فقد بقي شيء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى مقصوده .

فالمتحرك اذا كان على حاله وتمكن له حالة أخرى ، ففيه امكانان :
 ١- امكن الحصول على تلك الحالة ، وامكان التوجه اليها ، وهما كمالان .
 ٢- والتوجه منها مقدم على الوصول ، والا لكان الوصول دفعة لا تدريجا .
 فالحركة كمال أول لما بالقوة ، لا من كل وجه ، بل من الجهة التي هو باعتبارها بالقوة . ولا يراد بالكمال ههنا ما يلائم الشيء ، فان الحركة قد تكون الى غير ملائم ، بل ما يمكن للشيء كيف كان . والمراد بالكمال الثاني هو نفس التوجه ، ولو جعل هذا أيضا تعريفا لها ، للزم أن يكون تعريف الشيء بنفسه ، أو بما لا يعرف الا به ، أو بما هو أخفى منه .

وهو أيضا من قبيل ايضاح الواضحات ، ان كان التعريف تعريفا يراد به تمييزها عما سواها لا تصور^(١) ماهيتها . فان كل عاقل يفرق بين كون الجسم ساكنا وبين كونه متحركا ، ولو لم يكن تمييز الحركة عما عداها معلوما له بالضرورة لما كان كذلك . والتنبيه على تصور ماهيتها بأحد الوجهين المذكورين أولا ، كاف .

وتتعلق الحركة بستة أشياء : ما منه وهو مبدؤها ، وما اليه وهو منتهاها وما هي فيه ، والمحرك والمتحرك والزمان .
 وليس تعلق الحركة التي منها الزمان ، وهي التي هو تابع لها .

(١) ك «يتصور» .

ومعلوليا . كتملق سائر الحركات به . فانها واقعة فيه ومقدرة به .
 وربما كانت من بعض الوجود تابعة له . لا متبوعة . وانقسام هذا
 الكون في الوسط الى اكونان انما هو انقسام بحسب فرض وتوهم . وهو
 في نفسه شيء واحد متصل . على قياس المسافة والزمان . فيما يفرض
 فيهما من الحدود . فلا يميز تركيب الحركة من اجزاء . لا تتجزأ . وهو
 محال . وما يدل على بطلانه أنه لو كان للحركة جزء لا يتجزأ لكانت
 السرعة والبطء . انما هي بتخلل السكنات . والتالي باطل . فالمقدم
 مثله .

ووجه اللزوم أنه لو تحرك سريع وبطيء . وقطع السريع جزءا .
 فالبطيء ان قطع مثله هكذا دائما تساريا أو أكثر منه انقلب الابطء
 أسرع . أو أقل انقسم (ما لا ينقسم) . فلم يبق الا أن البطيء يمكن
 وهذا يوجب أن نسبة السكون الى الحركة كنسبة البطء الى السرعة .
 وأما بيان بطلان التالي . فلأنه لو كان كذا . لكان السكون في بعض
 المتحركات أضعاف الحركة فيها . فيكون سكونها محسوسا . مع أنها لا
 ندركه حسا . هذا خلف . ثم السهم . اذا لم يكن له مانع في اجزاء الهواء
 وميله متشابه . فلم يذهب زمانا . ويقف زمانا . ولو وقف في الهواء لما
 نزل بنفسه . اذ وقوفه يكون لبطلان القاسر . الموجب لحركته . فيكون
 سكونه طبيعيا . حيث هو . فلا يفارقه الا لقاسر .

والجسم الثقيل اذا تحرك . وفرض فيه تخلل سكنات . فكلمها كان
 اثقل . كان تخللها أقل . ويزيد الثقل حتى يزول السكون . فاذا اضيف
 ما زال سكونه الى ما هو اثقل منه . حصلت سرعة وبطء . لا يتخلسل
 سكنات ويتبع هذا التوسط حركة . بمعنى القطع لجزء منه . وهسي
 الحركة المتصلة المعقولة . من المبتدأ الى المنتهي . ولا حصول لها فسي

الأعيان . لأن المتحرك ما دام (لم) يصل إلى المنتهي . فالحركة لا توجد بتمامها ، وإذا وصل إليه فقد انقطعت .

وأما هذا التوسط المستمر الذي لا يجتمع متقدمه مع متأخره ، له وقوع في نفس الأمر وإن كانت كليته المتصلة لا حصول لها إلا في العتل ، وبهذا هي مطابقة للزمان .

وأما من حيث أنها بين القوة والفعل ، فليست مأخوذة مع مقسدار واتصال ، ليطابقه الزمان ، بل إنما يطابقه من حيث أنه يلزمه اتصال أو قطع . وبوقوع هذا التوسط بالفعل ، لم يلزم من كون المقتضي واللاحق غير حاصلين ، كون الحركة غير حاصلة مطلقا ، ثم من نفس التقضي واللاحق يلزم حصول ما ، فإن المنقضي ما كان وفات ، واللاحق ما هو بصدد الكون . ومن ادعى أن الجسم الساكن في حيز مثلا ، يحصل في آخر (لوحة ٢٩٣) من غير حركة ، فقد أنكر النظريات .

والحركة تنقسم إلى : ما تقتضيها قوة الجسم ، أو أمر خارج عن الجسم ، وقواه .

والأولى : أما أن يشترط فيها كونها بالادراك والارادة ، وهي الارادية ، كحركة الحيوان .

أو لا يشترط فيها ذلك ، وهي الطبيعية ، سواء اقتضتها القوة على وتيرة واحدة أبدا ، كحركة الحجر إلى أسفل ، أو اقتضتها على وتائر مختلفة ، كنمو النبات .

والثانية هي القسرية ، أن لم يكن المتحرك كخيز من المعرك ، أو كان المعرك مكانا له ، كحركة المدرة إلى فوق ، والافهي العرضية . كحركة الجالس في السفينة بحركتها .

والحركة قد تتصور في الآين . كالانتقال من مكان إلى آخر . وفي

(١) ينقطت من ك .

الوضع كحركة جرمٍ دائرٍ على مركز نفسه ، لا على ما يخرج منه . فان
لكله حركة ، ولم يخرج الكل عن مكانه .

ويجمع الأينية والوضعية ، أنهما بالنسبة الى أمر خارج عن الجسم
وهيئاته ، وفي الكم أما من مقدار الى ما هو أكثر منه ، وهو النور : ان
كان يبرود مادة (ر) التخلخل ، ان كان يدون ذلك ، واما الى ما هو
أصغر منه ، وهو النور ، ان كان بالثقل مادة ، والفتكث ان لم تكن .

وفي الكيف كتتحرك الجسم من السواد الى البياض ، أو من الحموضة
الى الحلاوة ، شيئا فشيئا ، على وجه التدريج . والتغير (١) في هذه قد
يتصور من غير حركة ، كعلم أو إرادة ، تبدا بغيرهما ، دفعة .

والمعلل وان كان يتصور في الكم والكيف حركة ، ففي نفس الأمر
لا حركة فيهما . لأن المراتب فيها من ما منه وما اليه يتنازع كل واحد
منها عن الآخر بالفعل ، بخلاف الأيون التي لا قسمة فيها ، ولا امتياز
الا بالقوة .

والنسب اليها اعتبارية ، فلو كان فيهما الحركة ، لكان الوسط
بين ما عنه الحركة فيهما ، وما اليه الحركة اما أن يكون واحدا أو كثيرا
فان كان واحدا فلا حركة ، وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان
اختلافها بالنوع أو بالعدد اما متناهية أو غير متناهية .

فان كانت متناهية لزم تركيب الحركة من أمور لا تقبل القسمة ،
اذ لو قبلت الانقسام ، لانقسمت الى أمور متغايرة ، ويعود الكلام الى
كل واحد منها ، وهلم جرا . فيكون ما فرض متناهيا غير متناه ، هذا
خلف . وتركها مما لا يقبل الانقسام باطل ، لما علمت . وان لم تكن
متناهية ، مع أنها محصورة بين حاصرين ، ومتنازة بالفعل ، فهو باطل
أيضا .

(١) سقطت من ك .

(٢) ك دوفي .



وكذا الكلام في الحركة في الجوهر ، وأن كانت الحركة فيه لا تكاد تتصور ، فاذن الجسم عندما تتبدل عليه الكميات ، وعند استحالته من كيفية الى أخرى ، فكل واحد من المراتب التي فيما بينهما ، توجد في زمان ، والا لزم تتالي الآتات ، فلزم في الجسم الأجزاء التي لا تتجزأ ، وستعلم بطلانه .

وتنقسم الحركة ايضا الى : مستديرة ، ومستقيمة ومركبة منها ، كحركة العجلة . وكل منهما الى مريفة وبطيئة . وأيضا فمنها واحدة بالشخص . ويجب أن يكون موضوعها وزمانها ، وما هي فيه واحدا . أما وحدة الموضوع ، فلانه لو تعدد لكانت الحركة التي لهذا مغايرة بالشخص للتي لهذا .

وأما وحدة الزمان فلاستحالة اعادة المدوم بعينه . وأما وحدة ما هي فيه ، فلانه يمكن أن يكون جسم ، ينتقل من مكان الى مكان ، وهو مع ذلك يتحرك على مركز نفسه حركة وضعية ، بحيث يكون ابتداؤها بين الحركتين وانتهاءها واحدا ، فيتحد الموضوع والزمان ، من غير اتحاد الحركة . ولا تعتبر وحدة المحرك ، لأننا لو قدرنا محركا حرك جسما ، وقبل انقضاء تحريكه أو معه ، يوجد محرك^(١) آخر ، كانت الحركة واحدة بالاتصال .

وان كانت كثيرة باعتبار تكثر النسب الى المحركات ومن غير هذا الوجه ، ووحدة المبتدأ والمنتهي غير كافية ، لأن السلوك من أحدهما الى الآخر قد يكون بطرق كثيرة ، بل وحدتها لازمة لوحدة الأمور الثلاثة المذكورة . ومنها واحدة بالنوع ، ولا تتحقق الا عند اتحاد ما منه وما اليه وما فيه .

أما اتحاد ما منه وما إليه ، فلأن الحركة من الأرض إلى السماء
تخالف الحركة من السماء إلى الأرض بالنوع ، مع اتحاد ما في الحركة .
وأما اتحاد ما فيه ، فلأن الحركة من نقطة إلى أخرى بالاستقامة ،
تخالف الحركة منها إليها بالاستدارة . مع اتحادها فيما منه وما إليه .
ولا شيء من الحركات تقتضيها مجرد الجسمانية ، وإلا لدامت بدائنها .
وما صح وجود جسم ساكن ، لأن ما بالذات يستحيل زواله بأرض .
ولما كانت الحركات مختلفة بالسرعة والبطء ، (١٠) الاستقامة
والاستدارة وتكونها من المركز وإلى عليه ، لتساوي الأجسام في طبيعة
الجسمية .

وما كان مقتضاه غير مختلف لغير لا يختلف ، وايضا فالجسم من
حيث هو جسم ، هو ثابت ، ولا شيء من مقتضى الحركة الغير الثابتة
بثابت ، فلا شيء من الجسم من حيث هو جسم بمقتضى الحركة .
ولأن الجسم من حيث جسميته «تشابه الأجزاء» ، والذي هو مقتض
للحركة فانه يعطيها ويقتضيها شيئا فشيئا . ولو اقتضى الجسم الجزء
الأول من الحركة ، لدام بدوام علته ، فما وجد الجزء الذي بعده . فكانت
الحركة غير حركة . هذا خلف . وإذا كان مع الجسم جميع ما يلائمه ،
فلا يتحرك (لوحة ٢٩٤) فان الحركة لطلب الملائم ، وما لا يلائم فلا
يترجع وجوده بالنسبة الى اقتضاء الماهية الجسمية على عدمه ، فلا
يتحرك طبعاً إليه . فالحركة لا تقتضيها طبيعة الجسم من حيث هي تلك
الطبيعة فكيف (٢٠)

والطبيعة ثابتة ، والحركة ليست بثابتة . وما سميت طبيعياً
ابتنائها على مفارقة غير طبيعية . فالطبيعة توجب الحركة بشرط

(١٠) ك دمنه .

(٢) ك دكيفه .

زائد ، وذلك الشرط هو حالة غير طبيعية^(١) ، فلعل الحركة التي تسمى طبيعية جزء ثابت هو الطبيعية ، وآخر غير ثابت هو الوصول إلى حيثيات وأينيات غير ملائمة ، على سبيل التبدل والتجدد .

وان كانت المسافة في نفسها موصولة بالحركة الطبيعية مبنية على القسرية ، ولا تصدر الحركة عن مجرد القوة الشمورية ، والا ما تخلفت عنها ، بل لا بد من مرجع جانب الحركة ، على جانب السكون ، ليصدر عنها التحريك ، وذلك هو الارادات والدواعي المختلفة . وما يحرك الجسم بحركة متوسطة يسنى ميلا . ووجه الافتقار اليه فيما يوجد فيه ، أن الحركة لا تخلو عن حدا ، من السرعة والبطء ، وهما قابلان للشدة^(٢) والضعف . والمحرك الواخذ للجسم من حيث هو واحد ، كالطبيعة الواحدة ، لا يقبلهما ، فلا يكون صدور حركة منه مغنية أولى من غيرها الا يأمر آخر ، قابل للشدة والضعف قبول الحركة لهما في سرعتها وبطئها وذلك هو الميل .

واشتداده وضعفه ، انما هو بحسب اختلاف الجسم في كميته ، واندماج اجزائه . وانقسامها ، ورقة قوام ما فيه الحركة وغلظه ، وغير ذلك . وهو محسوس في مثل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا ، فان فيه مدافعة صاعدة ، مع عدم الحركة .

وهو قد يكون طبيعيا ، كالميل الذي للحجر المسكن قسرا في الجو ، وقد يكون نفسانيا ، كما يعتمد الحيوان على غيره ، وقد يكون قسريا ، كالسهم الرمي الى فوق قسرا ، ولا ميل في الجسم حال كونه في العيز الطبيعي ، لأنه ان مال اليه فهو طلب الحاصل ، وان مال عنه كان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع . ولا يجتمع الميل الطبيعي مع القسري الى جهتين مختلفتين بالذات ، لأن أحدهما مدافعة الى العيز الطبيعي ، والآخر مدافعة عنه .

(١) ا وغيره طبيعية .

(٢) ا والشدة .

والمدافعة الى الشيء مع المدافعة عنه ، لا تجتمعان . لكن جواز اجتماع مبدأيهما ، لأن الحجرين المرميين الى فوق من يد واحدة بقوة واحدة ، قد يختلفان في السرعة والبطء ، عند اختلافهما في الحجم . ولو لم يكن مبدأ الميل الطبيعي المعاق في الأعظم موجودا ، أو أقوى^(١) ، لما ثبت الاختلاف المذكور ، لكونه ترجيحاً بلا مرجع . وقد يجتمع الميل الطبيعي ، مع الميل القسري ، الى جهة واحدة . كما اذا دفعنا الحجر الى أسفل بقوة شديدة ، فان الحركة حينئذ تكون أسرع مما اذا كان متحركاً بطبيعته فقط .

وكما يجوز اجتماع حركتين الى جهتين : احدهما بالذات ، والأخرى بالعرض ، فكذلك يجوز في المثليين ، كحجر يعملُه انسان يمشي ، وكما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة ، بل تكون فيه كيفية متوسطة بينهما : اما مع الميل الى أحدهما ، أو مع التعادل بينهما ، كذلك الميل الطبيعي والقسري الى جهتين . وكلما كان الميل الطبيعي أقوى ، كان أمتنع لجسمه من قبول الميل القسري .

وكانت الحركة بالميل القسري أفتقر وأبطأ ، وليس كلما كان أبعد عن قبول الميل القسري ، كان ميله الطبيعي أقوى ، فان ذلك قد يكون ، لا للميل الطبيعي ، كالنبتة الصغيرة ، وما يجري مجراها ، فانه ليس لها بنية مستعدة لقبول ذلك . وما لا مبدأ ميل^(٢) طبيعي فيه ، فأنسه لا يتحرك : لا طبيعياً ولا قسراً .

اما اذا فرض تحركه طبيعياً ، فقد افترض معه ميل^(٣) طبيعي .

(١) ك «قوي» .

(٢) ، (٣) «مثل» .

وان فرض حركته عن قسره فالقاسر بأرادة ، أو بغير ارادة : اما ان يطاوعه الجسم على التحريك المستقيم ، أو المستدير ، أو لا يطاوعه : فان طاع فلا شك أنه يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف ، مع المساوى في الأمور الخارجية ، ولولا أنه يماوق الضعيف معاوقة ما ، والا لكان تأثير القوي فيه . كتأثير ما هو أضعف (منه)^(١) من غير تفاوت .

وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم ، بل هي لأمر به ، يطلب البقاء على حاله ، من المكان الطبيعي والوضع . وهذا هو المبدأ الذي نحن في بيانه . وان يطاوع القاسر ، ففيه مقاومة ما ، ففيه مبدأ ميل ، والحركة النفسانية ، فالنفس هي التي تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها ، بحسب الملائمة ، واختلاف الدواهي .

والحركة الطبيعية معاوقها المتفاوت أمر من خارج الجسم ، كرقصة قوام ما تتحرك فيه وغلظه . ولا يمكن أن تكون من داخل ، لأنها لا تقتضي الشيء ، وتقتضي ما تعاوق عنه . (وكلما اتفقت الخارجيات تعينت المعاوقة الداخلية بالميل)^(٢)

وكلما اتفقت الأبور الداخلة ، تعينت المعاوقة من خارج ، ولا تستحق الحركة ، من حيث هي حركة زمانا معيناً لذاتها ، فأنها لا توجد الا على حد ما من السرعة والبطء ، فهي مفردة عنهما ، غير موجودة . وما ليس بموجود لا يقتضي ما هو معين ، فليس التعين ، الا بأمر غيرها ، هو الميل (لوحة ٢٩٥) ان كان داخليا ، أو غيره ان كان خارجيا .

واذا بطل الميل القسري فليس مبطله ذاته ، والا لما وجد ، ولا يبطله المقسور ، ولا كل هيئة قارة فيه ، والا لما استمر معها . ولا الحركة القسرية التي هي معلولة للقاسر ، فأنها معلولة الميل .

(١) مقطت من ك

(٢) سقطت من ك

والمطلوب لا تبطل علته ، فالبطل (١) أمر من خارج ، أما يطله دفعة .
 كصدام يلتقيه ، أو تدريجيا كمواقات (٢) ما يتحرك منه . وتختلف
 المواقاة برقة ذلك وغلظه ، وبحسب ذلك يقل زمان ثبات الميل ويكثر
 فلا يزال يعاوقه شيئا فشيئا وينقصه ، حتى تنتمش الطبيعة ، وتتمكن
 من مقتضاها . وإذا كان الميل يحس باقيا عند التسكين ، فليس نفس
 الحركة .

وإذ لم يبق عند وصول الجسم الى حيزه الطبيعي ، مع أن طبيعة
 الجسم حينئذ باقية ، فهو غير الطبيعي . ولا يتصور وقوع الحركة في
 الآن .

وإذا أخذ السكون عبارة عن عدم الحركة ، عما من شأنه أن يكون
 متحركا ، فالجسم في الآن الواحد ، لا يكون متحركا ولا ساكنا . ولا يلزم
 من ذلك ألا يكون متحركا ، ولا ساكنا في نفسه ، كما أنه لا يلزم من كون
 زيد غير متحرك في السماء ، ولا ساكن فيها ، أن يخلو عن الحركة
 والسكون مطلقا . والآن المتحرك في جميع حركته أين واحد في الخارج ،
 ينقسم الى أيون في الوهم متعددة ، وأول القسمة فيه لا ينتهي ، كما
 سيتحقق ذلك في الجسم ، ومقابل الحركة المطلقة سكون مطلق ، ومقابل
 الحركة الخاصة سكون خاص .

وليس السكون هو لا وجود أي حركة كانت ، فما من متحرك إلا
 ويسلب عنه في حال حركته حركات أخرى كثيرة ، ولا يتصور وجود حركة
 لا يتأتى أن يتصور أسرع منها ، فإنها حينئذ تقع في زمان لا يتجزأ ، والا
 لكانت الواقعة في أقل من ذلك الزمان ، هي أسرع من التي فرض أنسه
 النهاية في السرعة ، هذا خلف ، هذا بحسب التصور العقلي .

(١) أ «البطل» .

(٢) ك «كمواقات» .

وأما في الأعيان فللسرعة والبطء حدان لا يمكن الزيادة عليهما في نفس الأمر ، وكل حركة طبيعية ، فهي هرب بالطبع عن الحال ، ولا شك أنها حال غير ملائمة .

ولا بد وأن يكون ذلك على أقرب الطرق ، فيكون على خط^(١) مستقيم ، لأنه إن لم يكن كذلك ، كان الجسم في قصده إلى مكانه الطبيعي عادلا عنه ، من حيث هو طالب له ، فلا يكون القصد إليه ، إذن فكل حركة ليست مستقيمة^(٢) ، فليست بطبيعية .

والحركة المستديرة التي لا تكون عن قسر ، فليست عن الطبيعة . ويدل على ذلك أيضا ، أنه قد ثبت أن كل حركة بالطبيعة فإنها لهرب الطبيعة عن حالة غير طبيعية . والطبيعة قد بين أنه إنما نعني بها ما لا تفعل بالاختيار ، بل إنما تفعل بالتسخير ، فلا تتقن حركاتها وأفاعيلها ، فلا تقتضي الكون في وضع والهرب عنه معا ، فلو فرضنا الحركة الوضعية بالطبيعة ، لكان سببها الهرب عن الوضع غير الطبيعي والمهروب عنه غير مطلوب . فإنه لو كان مطلوبا ، لما كان مهروبا عنه . لكن الحركة المستديرة متوجهة إلى حيث كان منه الهرب ، فهي إذن عن اختيار وإرادة .

وإذا كانت غير مختلفة ، فإن ذلك لعدم اختلاف الدواعي والارادات . ولو كان المقصود بالحركة المستديرة حصول وضع معين^(٣) فذلك الوضع : أما بالفعل أو لا بالفعل والذي ليس بالفعل بوجه لا يحدث عنه تأثير بالفعل ، ولا يتصور تعينه ، فهو إذن بالفعل . وذلك الفعل أما بحسب الوجود الخارجي أو الذهني ، ولو كان بحسب الخارجي

(١) أ « حده » .

(٢) ك « بمستقيمة » .

(٣) أ « المتعين » .

لوجود بالفعل تمينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج الى الفعل من بعض ، فيما حركته مستديرة • ثم لو كانت تلك الأوضاع موجودة بالفعل ، لما كانت مطلوبة ، فبقي أن يكون متوهما بحسب الدهن •

وذلك التوهم : اما مؤثر^(١) أو غير مؤثر • فأن لم يكن مؤثرا ، فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المجاذبات المختلفة ، التي لا يجب لأجلها أن يصير الجسم ، منقسما بالفعل ، بل التوهم أضعف (من)^(٢) ذلك ، فهو توهم مؤثر في الحركة ، فهو إذن توهم المتحرك ، وهو المطلوب •

ويحتاج هذا الوجه الى معاضدة حدس • وكيف يصحح عند ذي فطرة سليمة أن تؤخذ حركة دورية ، مع أنه لا وضع أولى من وضع ، اذا لم يكن هناك سبب مرجح لوجود أحد الأوضاع ، من دون آخر مثله ، وليس الا لتوهم أو تصور^(٣) •

والحركة المستقيمة ، وان كان الجسم الذي يتحرك بها ، يقصد جزءا من المسافة ، ثم يهرب منه الى آخر ، فليس توجهه اليه هو نفس توجهه عنه ، بخلاف الحال في المستديرة •

وأیضا ، فان المتحرك في^(٤) الاستقامة تتغير ميوله الى التشدد في الحركات الطبيعية ، والى الضعف في القسرية على الاتصال ، فيكون مقتضي كل منهما ، غير مقتضي الآخر ، وقد عرفت أن حال ميل هذه البطائع تختلف (بتقدير)^(٥) المسافات •

(١) ك «مؤثرا» •

(٢) سقطت من أ •

(٣) ك «لتصور» •

(٤) أ وب «بالاستقامة» •

(٥) سقطت من أ •

وليس كذلك حال الحركة المستديرة ، فهذا ما رأيت أن أذكره من
الأعراض ، ومن (لوحة ٢٩٦) ههنا اشرع في ذكر الجواهر ، ولما يخص
كل واحد منها ، من هذه الأعراض وغيرها ، ان شاء الله تعالى .

شريعة

الباب الرابع

فسي

الأجسام الطبيعية ومقوماتها وأحكامها



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه علوم اسلامی

الفصل الأول

فـي

مقومات الجسم الطبيعي وأحكامه العامة

دون ما يختص بجسم جسم

وجود الجسم الطبيعي معلوم من جهة الحس . وهو اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع ، كبدن الانسان ، أو غير مركب ، كالهواء . وكيف كان ، فهو قابل للانقسام (١) . والانقسامات الممكنة اما حاصلة بالفعل ، أو غير حاصلة كذلك .

وعلى كلا التقديرين : اما متناهية أو غير متناهية . هذا بحسب القسمة العقلية . لكن كون الجسم في الخارج مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام ، لا بالفعل ، ولا بالفرض هو محال ، سواء تنأحت ، أو لم تنأه .

وكذا كون الجسم المتناهي في الخارج مركبا من أجزاء غير متناهية بالفعل ، سواء قبل كل واحد منها الانقسام العقلي أو الفرضي ، أو لم يقبلهما .

ويتبين بطلان الأول من وجوه كثيرة ، أذكر منها ثلاثة : أحدهما لو تألفت الأجسام ذوات المقادير منها فاما أن تتداخل أو لا تتداخل ، فإن تداخلت (٢) لم يتألف منها مقدار ، وإن لم تتداخل فكل وسط منها بين

(١) في هذا المعنى يقول ابن سينا : « ان للجسم مقدارا تخينا متصلا ، وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك » . الاشارات والتنبيهات

٢ : ١٤٥ - ١٤٦ .

(٢) ١ وفلا .

اثنين ، يلقي بأحد طرفيه غير ما لقيه بطرفه الآخر ، فانقسم قرضا ،
هذا خلف .

وكون المركز محاذيا لجملة أجزاء الدائرة ، ليس كالملاقيتين
المذكورتين ، لأن ما تتعلق به تلك المجاذبات المتكثرة واحد ، وما تتعلق
به المتماسات غير واحد . فان تماس ما يماسه من جهة لا يقع على موضع
تماس ما يماسه من جهة أخرى .

وثانيهما - الرحي اذا تحركت ، وكان فيها أجزاء لا تتجزأ ، فما
لم يخرج جزء عن حيزه لا يقع في حيز مجاوره ، فاذا تحرك من دائرية
الطوق جزء ، فاما الا يتحرك من دائرة القطب شيء ، أو يتحرك أكثر
منه أو مثله أو أقل من جزء .

فان لم يتحرك من القطبية شيء^(١) مع أن الطوقية قد تكون
أضعافها مرارا كثيرة ، وجب أن يرى سكون دائرة القطب رؤية أتم من
رؤية حركتها . وليس كذا . فانا نراها مستمرة الحركة ، من غير أن
نجد فيها سكونا أصلا .

وان تحرك منها أكثر منه أو مثله ، تمت القطبية قبل الطوقية .
فلا بد وأن يتحرك من دائرة القطب أقل من جزء ، فينقسم ما لا ينقسم .

وثالثها الشكل المربع ، يجب أن يكون قطره ، وهو الذي يقطعه
بمثلثين متساويين ، أطول من كل واحد من أضلاعه . فلو كان مركبا
من أجزاء لا تتجزأ ، لوجب أن يكون القطر مساويا للضلع ، وهو ممتنع
وتظهر صحة ذلك عند التأمل والاعتبار .

وأما بطلان الثاني . وهو تركيب الجسم المتناهي من أجزاء غير
متناهية بالفعل ، فبياناه : أنا اذا أخذنا من تلك الأجزاء عددا متناهيا ،

(١) «شيئا» .

فان لم يفد تألفه من كل الجهات بمقدارا ، لم يتألف الجسم منه . وأن
أفاد فقد حصل جسم له نسبة الى الذي فرضت أجزاؤه ، غير متناهية .
ونسبة العدد الى العدد ، كنسبة الحجم الى الحجم ، اذ بأزدياد^(١)
العدد يزداد الحجم ، فهو مساو له .

لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ، فنسبة العدد
الى العدد كذلك . فالجسم الذي فرض أن أجزائه غير متناهية بالفعل ،
هي متناهية بالفعل ، وهو المطلوب . ويتبين بهذا (أيضا)^(٢) أن حركة
الجسم ، وزمان حركته ، لا تتألف من أجزاء لا تتجزأ .

ولا الذي يفرض منهما متناهما ، يتألف من أجزاء غير متناهية
بالفعل ، لمطابقتها للمسافة . ولو قطع بما لا يتجزأ من الحركة قدرا
من المسافة ، فان لم يتجزأ ذلك القدر ، فقد تركبت المسافة ، مما لا
يتجزأ . وان تجزأ فما يقطع به نصفه ، هو نصف ما يقطع به كله ،
فينقسم من الحركة ما فرض أنه غير منقسم . وكذا نسبة الزمان الى
الحركة ، فان زمان نصفها نصف زمان كلها ، كما أن الحركة الى نصف
المسافة نصف الحركة الى كلها .

فكل واحد من الثلاثة ينقسم بحسب انقسام الباقيين . وقد ظهر
مما قيل ان الجسم اذا كان منقسما بالفعل ، فلا بد وان تنتهي قسمته
الى جسم لا يكون منقسما بالفعل ، بل يكون قابلا للقسمه الفرضية او
الوهمية ، الى غير النهاية بالقوة ، من غير ان تخرج تلك الانقسامات
الى الفعل البتة . فكل جسم فهو قابل للانفصال ، وذلك الانفصال ان
أدى الى الافتراق فهو الفك والقطع . وان لم يؤد اليه ، فان كان الامر

(١) ا بزيادة .

(٢) سقطت من ك .

في الخارج ، فهو الذي باختلاف عرضين في الجسم ، والا فهو بالوهم
أو (١) الفرض .

وكون الأجزاء غير متناهية بالقوة ، لا يمنع من كونها محصورة
بين طرفي الجسم ، ولا من كونها يقطعها قاطع بالحركة . بل انما ذلك
مستنما ، لو كانت الأجزاء موجودة بالفعل .

وكل جسم طبيعي ، فلا بد وأن يكون مركبا من : مادة وصورة ،
وذاك لأنه لا يخلو (٢) من اتصال (لوحة ٢٩٧) في ذاته ، وأنه قابِل
للانفصال ، حال كونه متصلا ، بقوة (٣) قبوله حاصلة حال الاتصال .
ونفس الاتصال لا يقبل الانفصال ، اذا ما يقال انه قابل لشيء على
الحقيقة ، لا بد وأن يكون باقيا عند حصول المَقْبُول . لكن الهويّة
الاتصالية تعدم عند طريان الانفصال ، فلا تكون قابلة له .

فأذن للجسم (٤) شيء غير الاتصال به ، يقوى على قبول الانفصال ،
وهو الذي يتصل تارة ، وينفصل أخرى ، وذلك هو المسمى بالمادة
والهولي ، وهو ثابت للجسم ، وإن لم ينفصل بالفعل . لأن ثبوته له ،
لا بواسطة الانفصال نفسه فقط ، بل وبواسطة (٥) القوة عليه .

ولهذا كانت الهولي ثابتة : حال الاتصال (٦) ، وقبله ، وبعده ،
وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال (٧) ولا وحدة ولا تعدد ، وألا لم
تكن موضوعة لهذه الأشياء . واذا كان كل ما هو جسم : فاما متصل ،

-
- (١) ك «و» .
 - (٢) في ك ، أ «يخلو» .
 - (٣) أ «قوة» .
 - (٤) أ «في الجسم» .
 - (٥) أ «بل بواسطة» .
 - (٦) أ «الانفصال» .
 - (٧) أ «انفصال ولا اتصال» .

أو منفصل ، وأما واحداً^(١) ، أو متعدد ، فلا شيء مما هو قابل لشيء من ذلك بجسم ، بل القابل لذلك هو الهولي . والاتصال أو الواحدة هو الصورة .

وإذا^(٢) رجع كل عاقل الى نفسه ، علم أن الهوية الاتصالية ، هي شيء مع متصل ، وليست شيئاً قائماً بذاتها^(٣) ، ولا تعقل ماهية الجسم بدونها ، فهي من مقوماته . فهو مركب منها ومن قابلها ، ومجموعهما جوهر . وان كان الاتصال على اصطلاح هذا الكتاب ، ليس بجوهر لقيامه بالهولي ، لا بذاته . والمراد بالانفصال الذي أثبتت الهولسي بواسطة قبول الجسم له ، هو الانفصال الانفكاكي .

وكل جسم فهو قابل له ، من حيث طبيعة الجسمية ، وان امتنع قبول بعض الاجسام له فذلك^(٤) لامر خارج عن طبيعة الجسم ، من حيث هو جسم ، ودليل ذلك ، أن القسمة في الجسم ، وان كانت غير انفكاكية فلا بد ، وأن تحدث في المقسوم اثنتيين ما ، ويكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر ، وطباع الجملة ، وطباع الخارج الموافق في النوع . وما يصح بين كل اثنتين منها يصح (بين)^(٥) اثنتين آخرين ، فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنتيين الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ، ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ، وما يصح بين المتباينين .

وهذا كله انما هو باعتبار التشابه في طبائع تلك البسائط ، فان الطبائع المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً ، غير مختلف . فيجب في الجميع : أما امتناع قبول الاتصال والانفصال الانفكاكي أو

(١) أ «واحد» .

(٢) أ «فإذا» .

(٣) ك «بذاته» .

(٤) ك «وذلك» .

(٥) سقطت من ك .

امكان قبولهما . ولما لم يكن الاول حقا ، تمين الثاني ، وهو امكان قبول الجميع للاتصال ، والانفكاك ، الرافع له من حيث طبيعة الامتداد الجسماني . المقول على الامتدادات الفلكية والعنصرية ، على اختلاف اقسامها ، بمعنى واحد . وتشترك اعدادها في انها متصلة بذاتها ، قابلة للانفصال ، ولو بحسب الفرض ، وانها لا تبقي هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال . لا في الخارج ، ولا في الذهن .

وهذا القدر معلوم ومشترك فيه ، ومقتض للحكم بالاحتياج الى القابل . مع جميع ما عداه ، مما نعلمه . وهو غير مانع من الانفصال الانفكاكي . من حيث طبيعته ، كما قد بين .

وهيولي الجسم لا توجد مجردة عن صورته ، والا فاما ان تصح الاشارة اليها او لا تصح ، فان صحت فاما ان تقبل القسمة او لا تقبلها ، فان لم تقبلها فهي نقطة حالة في غيرها ، والا كانت جزءا لا يتجزأ ، فما منها الى جهة غير ما منها الى اخرى ، فانقسمت . واذا كانت حالة في غيرها ، وهو لا محالة ذو وضع ، فهو اما خط او سطح او جسم .

وكيف كان من ذلك لم تكن مجردة عن الصورة الجسمية ، اذ الخط والسطح ، لا بد من حلولهما في الجسم . وان قبلت القسمة ، فاما في جهة واحدة فتكون خطا ، او في (١) جهتين ، فتكون سطحا ، او في ثلاث جهات ، فتكون جسما وأي هذه كانت فهي مقارنة للصورة .

وان لم تصح الاشارة اليها ، وجب الا تقارنها الصورة ، لانها لو قارنتها ، فاما ان تقارنها في حيز ، او لا (تقارنها) (٢) والاول معال والا لكانت الهيولي في حيز ، فتكون قابلة للاشارة اليها . وقد فرض خلافه .

(١) ا «الى» .

(٢) سقطت من ك .

والثاني محال ، وألا لفارقتها الصورة الجسمية ، لا في حيز (١) .
فيحصل الجسم لا في حيز ، ثم ينتقل الى الحيز ، وهو باطل ، ولأن
الصورة الجسمية لو قارنتها : فاما ان تقارنها صورة أخرى نوعية ، أو
لا تقارنها .

فان كان الأول كان ترجيحاً بلا مرجح ، وان كان الثاني فلا جائز
ألا يحصل في حيز أصلاً ، ولا (٢) ، أن يحصل في كل الاحياز ، في حالة واحدة
وهما ظاهراً (٣) البطلان .

فليس الا أن يحصل في بعض الاحياز دون بعض ، وحينئذ يكون
اختصاصه بذلك الحيز ، من غير مخصص ، لأنه لا يكفي في اختصاص
الهولي بحيز ، اتصافها بما لا يقتضي لها حيزاً ، لأن نسبتها مع تلك
الوصف الى جميع الاحياز واحدة .

وما يقتضي لها حيزاً فقد فرضنا انتفاءه ، لكن التخصيص بمن
غير مخصص باطل . وإذا بطلت الأقسام بأسرها ، على تقدير تجردها
عن الصورة ، فتجردها عنها باطل .

ولو تجرد (لوحة ٢٩٨) هوليّا جسيمن عن الصورة ، ان تكشرا
دون مميز ، فهو محال . وان اتحدتا باتصال وامتزاج وتركيب .
أنفرضت : الصورة المنقبة .

والاتحاد على غير هذه الوجوه باطل ، وليس اعتماد أحد
الهوليين (٤) أولى من الآخر ، فلا بد من عددهما معاً . ثم خصص بعض
الهولي بصورة دون البعض ، لكانت منقسمة متمايزة الأجزاء دون

(١) أ «والا لقارنتها الصورة لا في حيز» .

(٢) أ «وأن يحصل» .

(٣) في ك «ظاهر» .

(٤) أ «عروضه» .

(٥) أ «الهوليتين» .

الصورة^(١) . والمحال لازم ، سواء اتصل البعض بالبعض ، أو انفصل عنه . وهذا وما قبله فلا يدلان (على)^(٢) أن الهيولي لا تتجرد عن الصورة مطلقا ، وكيف كان .

بل الاول^(٣) منهما يدل على أن الهيولي المقترنة بالصورة ، لم تكن مجردة عن صورة أصلا . والثاني يدل على أنها لا تتجرد بمسند حصول الصورة فيها . ولا يبعد أن يحدث^(٤) من ذلك عدم تجردها عنها مطلقا . والصورة أيضا ، لا تتجرد عن الهيولي ، لأن الاتصال من حيث هو اتصال ، لو كان غنيا بذاته ، عما يقوم فيه ، لبقى ذلك الاستغناء ببقاء ذاته ، وقد بين أنه ليس كذا .

ولا تخلو الهيولي أيضا من صورة^(٥) أخرى ، تختلف بها الاجسام أنواعا : كالصورة الأرضية والهوائية والفلكية . وذلك لأن الأجسام مختلفة في اللوازم ، فانها اما أن تقبل الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة ، كالاجسام الرطبة ، أو بعسر ، كاليابسة ، أو لا تقبلهما أصلا ، كالمحدد ، على ما ستعلم .

والاختلاف في اللوازم يقتضي الاختلاف في الملزومات فهذه الأمور لا تقتضيها الجزمية المشاركة في جميع الأجسام ، إذ لو اقتضت شيئا منها لكان كل جسم كذلك ، وليس كذا ، ولا تقتضيها أيضا الهيولي ، لأنها قابلة لها ، والقابل لا يكون فاعلا لما يقبله ، فلها علة غيرها .

فإن لم تكن تلك العلة مقارئة للأجسام ، كانت نسبتها الى جميع الأجسام القابلة عنها متساوية ، فتخصيص بعضها بصفة معينة ، دون

(١) ا «الصورة» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) ا «للاول» .

(٤) في ك ، ا «يحدث» .

(٥) ا «صورة» .

بعض ، من غير استحقاق ذلك البعض له ، يكون تخصيصاً من غير مخصص ، وهو محال .

ثم ان الفاعل لا يفيد الاستعداد للقبول ، وعدم القبول الا بإفادة ما يقتضيها . فإن الاستعداد لهما انما هو للشيء المستعد لذاته ، لا لعمل جاهل .

وان كانت العلة المفيدة لذلك مقارنة للجسم ، كانت هي الصورة النوعية المذكورة . وانما يجب تعلقها بالهيولي ، لوجوب تعلقها بالأمور الانفعالية . وكذلك الحال في كون الهيولي لا بد لها من استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص .

وكون الجسم بحيث يستحق إينا ، أو كيفاً ، أو غيرهما غير حصوله في ذلك الإين ، وعلى ذلك الكيف ، ولذلك قد يزول كونه على تلك الصفة ، ولا يزول استحقاقه لأن يكون عليها .

وكل واحد من الهيولي والصورة ، لا يجوز أن يكون على مطلقة لوجود الأخرى ، ولا واسطة في وجودها ، والا لكان متقدماً بوجوده وبشخصه عليه .

ولا يجوز استغناء كل واحدة منهما عن الأخرى مطلقاً ، والا امتنع التركيب بينهما ، بل تحتاج كل واحدة منهما الى الأخرى ، من الوجه الذي لا تحتاجه الأخرى اليها فيه ، لئلا يلزم الدور . ويوجدان معا من سبب غيرهما .

وكون الهيولي في حد ذاتها ، لا مقدار ولا قبول قسمة لها ، لا ينافي حلول المقدار والصورة الجسمية فيها . وانما كان يمتنع ذلك ان لو كانت توجد ، ولا حال فيها ، ثم توجد وقد حل فيها ذلك حلول السريان . فانه لا يحل شيء ذو طول وعرض على الوجه المذكور ، في شيء لا طول له ولا عرض ، كما عرفت .

أما إذا كان محل يوجد مع حال يستفيد المحل من ذلك الحال صفة ،
فإذا ميز المحل من الحال في العقل . يوجد عاريا عن الصفة المستفادة في
حد ذاته ، كالأسود إذا نظر في محل السواد ، فانه يكون في حد ذاته ليس
بأسود ، لا أنه ذو لون مضاد للسواد - وهكذا الهولي ، فانها تستفيد
المقدار وقبول القسمة من الصورة .

فإذا أخذت في العقل من حيث هي هولي ، لا من حيث انها متصورة
بصورة ، أو غير متصورة ، لا يكون لها في حد ذاتها مقدار ، ولا قبول
قسمة ، لأنها تستفيدهما من الصورة ، وهكذا الوحدة والكثرة وغيرهما .
وهذا المعنى من الحلول منابر لمعنى الحلول على التوجه المتقدم ،
وكل جسم فاما بسيط ، وهو الذي ليس فيه تركيب قوي وطبايع ، بسـل
طبيعة كله ، وطبيعة جزئه شيء واحد .

وأما مركب ، وهو على خلاف ذلك . وكلاهما اشتركا في أنه متى
خلى احدهما وطبايعه ، من غير قاسر ، فلا بد له ، والحالة هذه ، مسـن
وضع وشكل ، ومقدار كل منها معين .

والمقتضي لذلك : أما أمر خارج عن الجسم ، أو غير خارج عنه ،
والخارج فرض نفيه ، فهو اذن غير خارج وهو اما مشترك فيه بين جميع
الاجسام ، وهو باطل ، والا لاشترك الجميع في ذلك المعين من هذه
الامور ، وليس كذا ، أو غير مشترك ، بل هي أمور مختلفة يختص كل
واحد منها بجسم من الاجسام وتلك هي طبيعة الجسم الذي اختصت به .
وأیضا هذه (لوحة ٢٩٩) الطبايع ، لا تقتضيه من هذه الأمور
المعنية : اما أن يكون اقتضاء يزيله مع وجودها قاسر ، أو لا يكون
كذلك .

والأول باطل ، لا نشاهده من ازالة القاسر لها ، وعود الجسم الى
ما تقتضيه طبايعه منها ، عند زوال القاسر . فتمين الثاني ، وهو الا

تكون موجبة لها ، بل مقتضية لاستيجابها .
 ولا يلزم من كون كل جسم له وضع ، أن يكون لكل جسم مكان ،
 فانا نعني بالمكان السطح الباطن من الجسم . الحاوي المحاس للسطح
 الظاهر من الجسم المحوي .
 وعلى هذا ، فالجسم الذي يفرض آخر الأجسام ، له وضع ، وليس
 له مكان .

وكل جسم له مكان ، فمكانه واحد : أما ان كان بسيطا ، فلان
 الطبيعة الواحدة تقتضي من كل مالا يد للجسم ، أن يلزمه ، واحدا
 غير مختلف بالاوقات والاحوال ، الا اذا منعها مانع .

فاذا فقد المانع ، فيقتضي من كل جنس مما يلزمها من الاعراض
 شيئا واحدا ، على نهج واحد . وأما ان كان مركبا : فان غلب أحد
 أجزائه فمكانه مكان الغالب ، وان لم يظلب : فان كان فيه أجزاء أكلفها
 في جهة واحدة هي الغالبة على الباقية ، فمكانه هو ما يقتضيه الغالب
 فيه ، بحسب ذلك ، اذ لا غالب فيه مطلقا .

وان لم يكن فيه أجزاء بهذه الصفة ، فمكانه هو الذي اتفق وجوده
 فيه ، عند تساوي المجاذبات ، فانه لو مال الى أحد الأمكنة المتساوية
 بالنسبة اليه ، لكان ذلك تخصيصا ، من غير مخصص ، ولا مكانان
 طبيعيان لجسم واحد ، والا فعند حصوله في واحد منهما : ان طلب الآخر
 فمطلوبه هو الطبيعي ، دون ما هو فيه ، وان لم يطلبه فما هو فيه هو
 الطبيعي له .

وعند مفارقتها لهما ، ان لم يطلب واحد منهما ، فليس شيء منهما
 طبيعيا له . وان طلبهما مما امتنع توجهه اليهما دفعة ، وامتنع توجهه
 الى واحد منهما ، دون الآخر ، لأنه ترجيح من غير مرجح . وان طلب
 واحدا فقط دون غيره فذلك هو الطبيعي لا غيره .

والبسيط تقتضي طبيعته الواحدة من الأشكال شكلا واحدا ، هو الكرة ، والا لاختلفت الهيئات عن قوة واحدة ، في مادة واحدة ، فيؤثر المؤثر الواحد ، من حيث هو واحد ، في القابل الواحد ، كذلك ، تأثيرا مختلفا ، وبطلانه ظاهر . ولا يمكن اسناد الشكل الكري للجسم البسيط الى جسميته المشتركة ، لأن ذلك الشكل لابد وأن يكون متعينا بالمقادير المختلفة ، فيتأخر من حيث تعينه عنها ، فيستند من حيث هو كذلك الى غير القدر المشترك من الجسمية .

وإذا لم يحصل للجسم أمر من الأمور ، مع قيام مستوجبه ، فذلك لاسباب لا نعلمها تفصيلا . وهي اما راجعة الى العلة الفاعلية ، او الى العلة القابلية ، او اليهما معا .

وجود جسم غير متناه ، أو أجسام مجموعها لا نهاية له ، وإن كان كل واحد منها متناهيا - محال ، والا لكان لنا ان نفرض فيه أو فيها بعدين خرجا من مبدأ واحد ، كساقبي مثلث ، لا يزال البعد بينهما يتزايد ، بحسب تزايدهما في نفسيهما .

فلو كان البعدان المذكوران ممتدين^(١) الى غير النهاية . لكان ما بينهما أيضا الى غير النهاية ، لانا فرضنا تزايدهما مساويا لتزايدهما . فكان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين ، وهو محال . وهذا الفرض واقع في نفس الأمر .

فانا اذا قسمنا جسما ذا استدارة ، كالترس ، بأربعة مثلثات متساوية ، انقسمت سعة العالم الجسماني ، بحسب انقسامه . فان كان ما بين كل ساقين متناهيا ، فالكل متناه ، أو غير متناه ، مع انحصاره بينهما ، فهو بين البطلان .

وليس خارج الأجسام ولا بينها خلاء ، ونعني به بعد تام قائم

(١) أ «ممتدان» .

بذاته لا في مادة ، من شأنه ان يملأ الجسم . ولو أمكن خلو البعد المذكور من مادة ، لكان ذلك الفراغ له مقدار في جميع الاقطار ، وكيان بعضه أصغر وأكبر من بعض ، فان ما يسع جسما يفضل على ما هو أصغر منه ، ولا يسع أكبر ، فلا يكون ذلك الفراغ عدما محضا .

اذ العدم المحض لا يقبل المساحة والتقدير . ولا يقال بعضه أكثر من بعض أو أقل منه ، وأبعاده ، اذا كان بين أجسام غير أبعاد ما هو بينها من الأجسام .

فان البعد الآخذ من الزاوية العليا ، الى الزاوية السفلى مما يحاذيها ، ليس في أبعاد تلك الاجسام ما يساويه . واذا لم يكن الخلاء معدوما فهو موجود ، اما قائم بذاته ، أو بغيره .

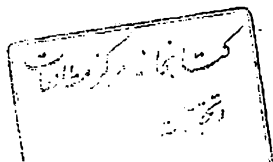
فان كان قائما بذاته فهو متصل ، لمطابقته الجسم المتصل . وكل ما يطابق (١) المتصل فهو متصل ، وكل متصل فاتصاله في مادة ، فالخلاء بعد في مادة ولا شيء مما هو بعد في مادة بخلاء ، فلا شيء من الخلاء بخلاء . هذا خلف .

وان كان قيامه بغيره فهو في مادة أيضا ، ويعود الخلف ثم كيف يتصور حصول الجسم فيه ، بحيث يكون بعده وبعد الجسم الحاصل فيه متداخلين ، يلتقى كل واحد منهما كل الآخر ، فلا يزيد الاثنان على الواحد ، ولا الكل على الجزء .

وهل يمكن أن يكون المانع (لوحة ٣٠٠) من تداخل الجسمين ، بمعنى صيرورة أحدهما في حيز الآخر ، الا البعد الذي له اختصاص بالهيز بذاته ، دون ما لا اختصاص له بذاته بالهيز والوضع ، كالمادة ، وسائر ما يقوم بالجسم من أعراضه .

على أنا لا نعلم بالجسم الا الجوهر ، الذي يمكن فيه فرض أبعاد

(١) ا «طابق» .



وذلك واضح له - وكونه شيئا من شأنه قبول تلك الأبعاد ، هو صورته .
 والأبعاد المذكورة عرض فيه ، هي الجسم التعليمي . وإذا نظرنا
 في الغلاء ، وجدنا ذلك كله صادقا عليه . فما فرض خلاء هو جسم ، اللهم
 إلا أن لا يكتفي بما ذكر في تعريف الجسم ، وحينئذ يصير الغلاف
 لفظيا . والغلاء الخارج عن كل الأجسام ، لو جاز وجوده ، لما أمكن عدم
 تناهيه ، بمثل ما مر ، في امتناع عدم تناهي الأجسام ، ولما أمكن أيضا
 كونه متناهيا ، والا لكان حصول العالم الجسماني في حيز منه ، دون ما
 عداه من أجزائه ، مع أنه في نفسه متشابه (تشابها) لا اختلاف فيه ،
 ترجيحاً من غير مرجح ، إذ لا تثبتني الأمور الدائمة على الاتفاقات .
 والفاعل المتساوي^(١) النسبة الى شيء متشابه ، لا يخصص بعض أجزائه
 بشيء دون بعض .

ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة - فجوهريته هي كونه قائما بذاته ،
 ووقوف الأجسام الثقال ذوات التجايف على الماء ، وانجذاب
 تالبشرة في المحجر من الأمور المبنية على امتناع الغلاء

وقد ذكر في امتناع لا نهاية الأبعاد ، وفي استحالة وجود الغلاء
 وجوه كثيرة غير الذي ذكرته ، ولكنها غير ملائمة ، لقصد الاختصار .
 وقد ظهر مما تقرر أن لكل جسم مادة وصورة وطبيعة وأعراضا .

فمادته هي المعنى الحامل لصورته ، وصورته هي ماهيته التي بها
 هو ما هو ، وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تغيره أو سكونه الذي
 يكون عن ذاته ، وأعراضه هي الأعراض التي إذا تصورت مادته بصورته
 وتمت نوعيته لزمنه ، أو عرضت له من خارج .

(١) المتساوي

الفصل الثاني

فسي

العناصر وأحوالها باعتبار الانفراد

الجسم الذي من شأنه أن يتحرك حركة مستقيمة ، ينقسم الى :
كثيف ، وهو الذي يحجز أبصارنا عن ابصار النور بالكلية • والسي
لطيف ، وهو الذي لا يحجزها عن ابصاره البتة • والى مقتصد ، وهو
الذي يحجز عن ذلك حجرا غير تام ، على اختلاف مراتبه في ذلك الحجز •
وينقسم الجسم المذكور بوجه آخر الى : حار خفيف ، وبسار
ثقيل • وقد سبق بيان ذلك • وهذا الجسم اذا جاز انفصاله عن كلية
نوعه ، فهو قابل للحرق ، وقبوله لذلك ولتركه ان كان بسهولة ، فهو
الرطب ، وان كان بصموية ، فهو اليابس ، ونحن اذا تأملنا بسبائط
الأجسام التي عندنا في عالم الكون والفساد ، لم نجد ما خارجة عن
أربعة : الأرض ، ويلزمها من التقسيم الاول الكثافة ، ومن الثاني
البرودة والثقل ، ومن الثالث البيومة • والماء ، ويلزمه من التقاسيم
الثلاثة : الاقتصاد والبرودة مع الثقل والرطوبة •

والهواء ، ويلزمه من الثلاثة : اللطافة والحرارة مع الخفة
والرطوبة • والنار ، ويلزمها منها اللطافة والحرارة ، مع الخفة ، وفي
بيوستها أو رطوبتها شك •

أما ما هو بحسب التقسيم الأول ، فظاهر لنا في : الأرض والماء
والهواء وخفى عنا في النار •

ويدل عليه فيها أنا نرى النار كلما كانت أقوى كان تلونها أقل .

فإن كير الحدادين إذا قويت النار فيه ، ذهب لونها • ونجد أصول
الشعل وحيث النار قوية متمكنة من الاحالة التامة للأجزاء الأرضية ،
هي شفافة ، لا يقع لها ظل •

والأجسام الدخانية اذا صعدت الى قرب الفلك ، احترقت ، ولو
لم يكن هناك طبيعة محرقة هي النار ، والا لما كان ذلك دائما ، أو
اكثريا •

ولو لم تكن تلك النار التي عند الفلك لطيفة ، لوجب أن تكون
سائرة للسماء والكواكب •

ثبت أن النار عندنا ، انما كانت سائرة لما ورامها ، لما يخالطها
من الأجزاء الأرضية ، ولهذا كلما كثرت الأجزاء الارضية فيها قوى
لونها ، وكلما قلت تلك الأجزاء ضعفت النار ، ومالت الى الشفافية ،
ثبت أن النار بسيطة شفافة كالهواء •

وأما ما هو بحسب التقسيم الثاني ، فهو قريب من الوضوح ،
لكن حرارة الهواء انما هي بالقياس الى الماء ، لا الى النار ، ولذلك
يتشبه به الماء بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف ، ولو لم يكن أسخن
من الماء ، لم يكن أخف وألطف منه •

وإذا احسنا في الهواء المجاور لأبداننا ببرودة ، فذلك لأنسه
ممتزج بأبخرة اختلطت من الماء المجاور له •

ولولا ان الارض تحمي بالشمس ، ويحمي بسببها الهواء المجاور
لها ، لكان أبرد من هذا • ولكنه يحمي الهواء المجاور للأرض الى حد
ما ، فتقل البرودة ، فيكون ما فوقه أبرد الى حد ما ، ثم يترقى الى ما
هو حار ولا كالنار •

ويحقق برودة الارض أنها اذا لم تتسخن بالرياح الحارة . ولا
باشعة الشمس والكواكب ، ولا بغير ذلك ، ظهر منها برد محسوس •

وكونها أبرد من الماء ، والماء أبرد منها ، فمشكوك • ويؤكد (لوحه ٢٠١)
كونها أبرد من الماء ، أنها أثقل منه ، وليس بقطعي ، اذ جاز أن يكون
لازدیاد ثقلها سبب آخر غير شدة البرد •

وكون الاحساس ببرودة الماء أكثر • لا يدل على أنه في نفس الأمر كذلك ،
لجواز كون ذلك لغرط وصوله الى المسام ، فإن النار أسخن من النحاس
المذاب ، مع أن الاحساس بسخونته أشد من الاحساس بسخونة النار •

وأما الذي بحسب التقسيم الثالث ، فهو واضح ، في الثلاثة الأول ، وفي
يوسمة النار ، أو رطوبتها تردد أما ييوستها فقد استدل عليها بأن الحرارة
الشدیدة ، تفني الرطوبة عن المادة • وليس بدليل على الحقيقة ، فإن ازالة
الرطوبة إنما هو للتلطيف والتنعید ، لا بأنها يابسة في نفسها • ثم انها
تجعل الماء بتصغيره بخارا أو هوا • أرطب مما كان وأشد ميعانا •

فعلى هذا كان يجب أن تكون رطبة • وأما رطوبتها فاستدل بعضهم
عليها بأنها سهلة القبول للشكل ، سهلة الترك له ، وهو ضعيف أيضا ، لأن
التي نجدها كذلك هي النار التي عندنا • وجاز أن يكون ذلك لمخالطة أجزاء
هوائية ، ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها يیس ما اذا قيسست الى الهواء
والماء ، وان لم تكن يابسة بقياسها الى الأرض •

والنار هي البالغة في الحرارة • والأرض یيسها أشد من برودها • والماء
برده أشد من رطوبته • بل لو ترك وطبعه لجاز جموده ان لم یسیله جسم
حار ، الا أنه ليس جموده كجمود الأرض • فهو رطب بالقياس اليها ، لا مطلقا •
ولو كان برد الهواء هو الذي تجمد • لكان الهواء أبرد من الماء • وقد بین خلافه •

ويدل على حصر العناصر في الأربع • هو أنها اما خفيفة أو ثقيلة ، وكل
واحد منهما اما مطلق • أو غير مطلق • فالخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان
يتحرك الى غاية البعد الذي يمكن أن تصل اليه هذه الأجسام ما يلي جهة
السماء • وهو النار • والخفيف الغير المطلق هو الذي في طباعه أن يتجسرك
في ذلك البعد الى تلك الجهة • ولكن لا الى غايته • وهو الهواء •

والثقل المطلق . هو الذي في طباعه أن يتحرك الى غاية البعد . السدي
يمكن وصولها اليه . مما يلي جهة السفلى . وهو الارض .

والثقل الغير المطلق هو الذي في طباعه الحركة الى تلك الجهة . لا الى
غايته . وهو الماء . وقد بان أن هذه الأجسام لم تخل عن الكيفيتين الفعليتين ،
أعني المهيديتين للتأثير والتحرك . وهما : الحرارة والبرودة .

وعن الكيفيتين الانفعاليتين . أعني المهيدين للقبول والتأسي عنه ،
وهما : الرطوبة واليبوسة . ولا يوجد فيها ما هو حار فقط . أو بارد فقط لأن
التقسيم الأخير تثبت عليه رطوبة أو يبوسة . وكذا لا يوجد فيها رطب فقط .
أو يابس فقط . واجتماع أربعة أو ثلاثة من هذه الكيفيات في بسيط واحد منها
ظاهر الامتناع .

والهيئات الغير العامة لجميع الأجسام التي عندنا : كاللون والطعم
والرائحة . يجوز أن تخلو عنها هذه الأجسام . فانا لا نجد للهواء لونا ولا طعما
ولاً رائحة . الا أن يخالطه غيره . وجاز أن يكون لهذه الأجسام بعض ذلك ،
أو كله . ولا نحس به . لضعفه فيها . أو لعدم شرط احساسه .

وحركات العناصر الى أماكنها لو كان قسريا ، لما كان الأكبر مسن
أجزائها يتحرك الى مكان كليته أسرع مما يتحرك الى الأصغر منها . فان
فعل القاسر في الأصغر أقوى من فعله في الأكبر . لكثرة الممانعة فيه . وهذه
فيستحيل بعضها الى كيفية بعض . وينقلب بعض أجزائها الى بعض أجزاء
الآخر .

أما الاستحالة فسيبها فيما تعلم . وإن احتمل غيره مما لا تعلمه . وهو
مجاورة أو مماسية أو مقابلة أو حركة . (كما) (١) يتسخن الماء مثلا بمجاورة
النار . أو بمماسيتها . أو بمقابله (٢) الشمس . أو بتحريكه بالخضخضة ،
وليس تسخينه . لأن أجزاء نارية فشت فيه . وإلا لكان تسخن ما في كوا

(١) سقطت من ك . .

(٢) « بمقابلة »

خزف أسرع من تسخن ما في قممته نحاس . على نسبة قبولهما ومسامهما
ثم إذا كان رأس الأتية مسدودا ، وهي مملوءة فأين للفاشي مكان
الداخل . حتى داخل الماء بالكلية . فلا يشاهد فيه الا الحرارة ، وكيف لسه
يطف الماء تلك الأجزاء شيئا فشيئا .

ولو خالط المتبرد أشياء جمدية . لما برد الجمد ما فوفه . إذ نيس من
طبع الأجزاء الجمدية الصعود . والمخفض والمحكوم يتسخن بالحركة ولا
نار هناك حتى تفشوا^(١) فيه .

ولا يمكن أن يقال كانت كامنة . فأظهرها الحك والخضضة . فإن
الماء^(٢) يتسخن بالتحريك . مع أن ظاهره وباطنه كانا باردين . ثم صارا
حارين .

ولو^(٣) كان هناك حرارة باطنة ، لاحس بها قبل تحريكه . ثم كيف
يصدق بأن النارية المنفصلة عن الخشب . والباقية فيه بعد تحمره . كانت
كامنة ولم يحس بها عند الكسر والرض والسحق ، وكذا التي في الزجاج
الذائب ، مع أنه لا يستر ما في باطنه ، وكان هذا (مما)^(٤) لا يحتاج الى
أيضاح لوضوحه .

وتستعد هذه الأجسام بمقابلة المضي لقبول (لوحة ٣٠٢) التسخين
من المبدأ المفيد له .

وتشتد حرارتها بشدة المقابلة . وتضعف بضعفها ، ولهذا كان الحر
في الصيف أشد . وليس أن الشمس تسخن بذاتها . والا لكان الهواء الأبعد
عن الأرض أسخن . لأنه أقرب اليها . وليس كذا . فإن الجبال والأبخرة
التي في الجو باردة في الصيف . لبعدها عن مطرح الشعاع .

(١) في ك . أ «تفشوا» .

(٢) أ «فان ما» .

(٣) أ «فلو» .

(٤) سقطت من ك .

واذا وضع في الشمس قارورة فيها ماء انعكس فيها من الضوء ما ربما أحرقت قطنا أو نحوه ، اذا قرب منها . ولو كانت خالية . لما فعلت ذلك ، لان الهواء لا يقبل النور . والا لحجب بيننا وبين الأنوار السماوية . كما يفعله السحاب وما جرى مجراه . مع أن طبع الماء التبريد . لا التسخين . وكذا المرأة المحرقة ذات التقعير . التي تنعكس الأشعة من سطوحها الى وسطها . فتحرق . لاشتداد الأضواء بتعاكسها .

وأما انقلاب بعض أجزاء عنصر الى بعض آخر . فيظهر لك من أن النار المنفصلة عن الشعل . لو بقيت نارا لرؤيت أو لأحرقت ما قابلها ، على بعض الجوانب ، كما لو كانت في خيمة ، فاذن انقلبت هواء .

ونحن نشاهد صيرورة الهواء نارا بالنفخات . والطامس المكبوب على الجمد . يظهر عليه قطرات ماء . مع أنه ليس من الرشح ، اذ ليس من طبع الماء الصمود ، ولو كان رشعا لكان من الماء الحار أولى ، (و) (١) لانه كان موجودا في الهواء فنزل ، لان (٢) في الصيف لو حصلت الاجزاء المائية في الهواء . لتصاعدت لفرط حرارة هوائه . فلا تبقى مجاورة للنا . ولو بقيت للزم نفاذها . بتواتر حصول الندى بعد تنحيته كل مرة ، فينقطع . مع كون الاناء بحاله . أو بتناقصها كل مرة عما قبلها . أو تزايد تراخي ازمته حصولها لتباعدتها عن الاناء . وهذا كله على خلاف الواقع .

ولا يلزم أن يحمل ذلك الماء هواء آخر كذلك . الى أن يجري الماء جريانا ، لان الماء للطفة يسرع أنفعاله عن الهواء ، فتتكسر برودته ، ولا كذلك جرم الاناء الذي يمسر قبوله لكيفية غريبة . ويشتهد تكييفه بها . وحفظه لها عند حصولها .

ولو كان تركيب القطرات على الاناء ، لكون الأجزاء المائية المتبددة في الهواء . انجذبت اليه . لكان انجذابها الى احياض عظيمة بقرب الاناء أولى ،

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «فان» .

ولو كان ذلك ، لأن الأجزاء البخارية في الهواء عند الاحياض والمستنقعات أكثر ،
لكان لا يتساوى الحال في ذلك عند قرب الأحياض . وعند لا قربها . وقد
يشاهد في قمم الجبال ، أن الهواء ، لشدة البرد ، يتجمد سحابا ، لم ينسق
من موضع آخر ، ولا أنفقد من بخار متصاعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط
تنجا ، ثم يضمح . ثم يعود . وإذا لم يحصل ذلك مع شدة البرد المحيّل
للهوائية ، فلو جود مانع أو فقدان شرط لم يطلع عليه .

وصيرورة الماء هواء يشاهد من تخلل الأبخرة . بحيث تتلطّف بالكلية ،
ويزول عنها الاقتصاد . وكون الماء يصير أرضا شوهد عيانا في بعض المواضع .
وليس ذلك لأن الماء كانت معه أجزاء أرضية . فتجرت ، أو انفصل الماء
وانعقدت . فإنه قد يرى الماء صرفا . وينعقد في زمان سريع . بحيث يعلم أن
ليس فيه من الأجزاء الأرضية بقدر الحجر الحاصل منه . وأنه لم تتبخّر الأجزاء
المائية في ذلك الزمان السريع . ولو كانت الأجزاء من الأرض فيه على تلك
الكرة ، لشوهدت . وليس كذلك . وهذه الانقلابات دالة على أن للعناصر
هيولي مشتركة ، تخلع صورة وتلبس أخرى .

ولولا ذلك لكان الانقلاب محالا . فاز صيرورة الهوائية هوائية أخرى .
بين الامتناع ، وذلك كصيرورة السواد بياضا . لا الأسود أبيض ، بأن يزول
عن الشيء سواد . ويحصل فيه بياض .

وهذه العناصر تتخلخل بالحرارة ، وتتكاثر بالبرودة ، وذلك معلوم
بالتجربة والتخلخل اما يتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض ، مع أنه يتخللها
اجسام أرق منها ، لا تكون مناسبة لها كل المناسبة .

واما زيادة مقدار الجسم لا بأنضيف مادة أخرى اليه : بل لأن المادة لا
مقدار لها في حد ذاتها . فلا يلزم أن تكون وقفا على مقدار واحد . بل من حيث
هي هي ، نسبتها الى المقدار الكبير والصغير سواء .

والتكاثف ما يقابل التخلخل بأحد معنييه . والتخلخل قد يكون طبيعيا

(١) «متصعد» .

كما يحصل عند انقلاب الماء هواء ، وقد يكون قسريا ، كما يفعل الحر بالماء ، وينقسم التكاثف أيضا الى طييمي وتسري . واذا زال قاسر كل واحد منهما ، عاد الى ما يقتضيه طبيعة .

وهذه العناصر الاربعة هي على الترتيب : الأرض وفوقها الماء ، وهما بمنزلة كرة واحدة . واذا ذكر قطر الأرض ، فانما يراد به قطر مجموعهما . وذلك لأن قوى الأجرام السماوية تنفذ منها ، فتحدث في البارد حرا يخالطه فصيل بذلك دخانية وبخارية ، وتخلط بها نارية وهوائية . فتصعد^(١) الى فوق أبخرة مائية ، وأدخنة أرضية ، فتخلطها به^(٢) ، فتكاد تكون جميع المياه ، وما يجاورها من الأهوية مخلوطة (لوحة ٣-٣) مزوجة .

ويشبه أن تكون الأرض ثلاث طبقات : طبقة مائلة الى المحوطة ، وطبقة مختلطة من الأرضية والمائية ، وطبقة مكتشفة عن الماء تجفف^(٣) وجهها الشمس وهي البر والجبل . ومكان الماء الكلي هو البحر . وللحواء أيضا طبقات : فان ما يلي الأرض منه يتسخن بمجاورته^(٤) الأرض المتسخنة بالشعاع وما يبعد عنها يبرد ، فتكون طبقة الهواء السافلة بخارية حارة ، وتليها طبقة بخارية باردة . ثم يليها هواء اقرب الى المحوطة ، أو محض ، أو دخاني . لأن الدخان أخف وأقوى نفوذا من البخار .

وبعد طبقة الهواء طبقة النار . ولولا وجودها هناك ، لما كانت الأجسام الدخانية اذا تصاعدت احترقت . وأهلها تكون صرفة . لسرعة إحالتها لسا يخالطها اليها .

وقد تبين في علم الهيئة أن غاية ما يمكن أن تكون الاسطوانات مرتفعة عن مركز الأرض ، هو الى أقرب بعد القمر عنه ، وذلك بما به نصف قطر الأرض ، واحد هو ثلاث^(٥) وثلاثون مرة وربع مرة بالتقريب .

(١) أ «فينصعد» .

(٢) ك «بها» .

(٣) ك «جفف» .

(٤) ك «بمجاورة» .

(٥) ك ، أ «ثلاثة» .

وقد بين بعض فضلاء علم الهيئة ، أن منتهى الأبخرة الغليظة القابلية
للمصره ومهب الرياح وارتفاع الغيوم وانعكاس الأشعة من الأرض ، يكون ارتفاعه
عن سطح الأرض واحدا وخمسين ميلا ، وخمسة عشرة (١) دقيقة تقريبا .
وستعرف مقدار الميل .

وهذه الكرة تسمى كرة البحار . وهذه الأربع هي أسطوانات المركبات
لأننا إذا وضعنا المركب في القرع والانيق حصل منه جوهر أرضي ومانسي
وهوائي . والماء والأرض إذا اختلطا ، فلا بد من حرارة طابخة لهما . والجوهر
الطابخ هو النار .

وفائدة الرطب واليابس أن يتجمد الرطب باليابس ، فيحصل للمركب
بواسطة الرطب قبول الأشكال . وبواسطة اليابس حفظها . وفائدة الحسار
الانضاج ، وفائدة البارد التكاثر الحافظ للهيئة والتركيب . وكان النار
المجاورة للفلك متحركة بحركته . ويؤكد ذلك حركة الشهب . وذوات الأذنان
على موافقة الفلك . كما ستعلم .

وكرة الهواء ليست صحيحة الاستدارة تغيرا لماسة الماء والأرض ،
وتدخل في الوهاد والأغوار . وتدخل في الجبال وغيرها من المرتفعات . ومجموع
الماء والأرض قريب إلى الاستدارة . وإن لم تكن استدارته حقيقية . ولو لم
يكن (ذلك) كذلك ، لكانت أما مستقيمة من المشرق إلى المغرب ، أو
مقمرة أو محدبة .

والأول باطل . والا لكان طلوع الكواكب على جميع البلدان الموضوعية
على ذلك السطح (و) (٣١) غروبها عنها في زمان واحد ، فما كانت تختلف أوقات
الخسوفات في شي من البلدان . والثاني أيضا باطل . والا لكان طلوعها على
البلدان القريبة قبل الشرقية . فهي إذن محدبة من المشرق إلى المغرب . وكذا
من الشمال إلى الجنوب .

(١) في ك . ١ «خمس عشرة» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) سقطت من ك .

فانها لو كانت مستقيمة فيها ، لما ظهر ازدياد ارتفاع الكواكب القريبة من احد القطبين . والبعيدة . وازدياد انخفاضها بحسب سكون السالك الى الشمال أو (الى) الجنوب . ولو كانت مقعرة فيها لازداد خفاء ما قرب من القطب الشمالي^{١٢١} ، كلما ازداد التوغل في الشمال . فالمسكون من الارض محذب من جميع الجوانب ، ونحدر منه أن كلها كذلك^{١٢٢} ، لاسيما عند اعتبار أستدارة ظلها في الخسوفات كلها .

فان انخساف القمر مستدير . وهو ظل الأرض . ولولا كرية الماء . لما كان السائر في البحر من أي النواحي ، والى أيها سار ، اذا قرب من البر يرى أولا مع وجه الماء رؤس^{١٢٣} الجبال أو النار ، ثم كلما قرب يرتفع له منها شيء فشيء . كأنها كانت غارقة في البحر . فظهرت قليلا قليلا . ولو كان سطح الماء مستويا لرؤيت جميعها دفعة واحدة .

والأرض في وسط السماء . فإن الشمس وغيرها من الكواكب اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية . ولو رجعت قبل تمامها لطلعت من مغربها . وليس كذا .

ولو جاوزت الأرض المركز الى أي جانب فرض . كانت قاصدة العلو . وهو لا يلائمها . ولو كانت الى موضع من السماء أقرب . لكان من يسكن جبال ذلك الموضع يرى من السماء أقل من نصفها . ومن يسكن بالجبال البعيدة يرى أكثر منه .

ولا قدر لها محسوس عند السماء . والا لكان جميع من على الأرض لا يرون من السماء أبدا الا أقل من نصفها . بفدر تفاوت ما بين مركز الأرض . ومحيطها .

(١) سقطت من ك

(٢) أ «الشمال»

(٣) أ «كذا»

(٤) ك «ورؤس»

ونحن الذي يظهر لنا من السماء هو نصفها . لا يفادر ذلك شيئا محسوسا
ولولا ذلك لما كان الكوكب من النابذة يرى كالنقطة في السماء . مع أن أرباب
علم الهيئة بينوا أنه أكبر من الأرض بأضعاف كثيرة .

والأرض ليست متحركة حركة دورية . والا لكان من رمى الى أي جهتين
اتفقتا من مقام واحد بقوة واحدة . حجارة أو سهاما . يجد البعدين المستقيمين
في مسافة المرمى مختلفين . لكنهما (لوحة ٣٠٤) يوجدان منساويين .

والتضاريس التي في سطح الجبال . والوهاد هي بمنزلة خشونات قسي
ظاهر بعض الكرات التي نصنعها^(١) بأيدينا .

فلا يقدح في أن يكون شكل جملتها كريا . بحسب الحس ، وإن لم يكن
كريا على الحقيقة .

ودور الكرة التي هي مجموع الأرض والماء . على ما امتحن بالسير في أرض
مستوية . حتى ظهر من جهة السير درجة من الفلك . وخفى (من)^(٢) مقابلها
منها . فكان حصة الدرجة من الأرض ستة وبعشرين ميلا وثلاثي ميل ، هو أربعة
وعشرون ألف ميل ، كل ميل أربعة آلاف^(٣) ذراع ، كل ذراع أربعة وعشرون
اصبعاً . كل اصبع ست شعيرات . بطون بعضها الى ظهور بعض .

وذلك أنما هو على وجه التقريب . ومنه يعلم مقدار قطرها^(٤) ومساحتها
نقريباً .

(١) في ك «نصنعهما» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) في ك «اربعة ألف» .

(٤) أ «يعلم قدرها» .



مرکز تحقیقات اسلامی

الفصل الثالث

فسي

حالة هذه العناصر امتزاجها وتركيبها

إذا اجتمعت العناصر الأربعة ، أو بعضها ، بحيث تتفاعل تلك الاجسام المجتمعة بكيفياتها المتضادة ، حتى يحصل منها كيفية متوسطة متشابهة ، في جميع الأجزاء . فذلك هو امتزاجها ، وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج .

والفرق بين المزاج والفساد ، أن الفساد يتبدل بالكلية . والمزاج توسط المجتمعات (١) .

والاجسام وان كان لها تأثير لا بالمماس ، كتسخين الشمس بالمقابلة وكجذب المغناطيس للحديد ، إلا أن ما يفعل منها بالمماس ، كلما كبرت فيه المماس ، بسبب تكثر السطوح ، التي يوجب تكثرها (٢) تصفر أجزاء التماسين ، كان فعله أقوى . ولهذا كلما كان يصفر أجزاء العناصر أكثر . كان امتزاجها أتم .

وإذا تفاعلت . فكل واحد منها يفعل بصورته ، وينفعل بمادته ، إذ الفعل والانفعال مختلفان ، لا يتصوران من حيثية متشابهة . وهذا كحركة الحجر الى أسفل . فان المتحرك مادته والمحرك صورته النوعية . وإذا لم ينته التفاعل بين (٣) المجتمعين ، الى حد التشابه ، فسي جميع الأجزاء ، يسمى تركيباً . لا امتزاجاً .

(١) ك «لجتمعات» .

(٢) أ «تكثرها» .

(٣) أ «من» .

والمركب أعم من الممتزج . وإذا اجتمع العار والبارد لم يبق كل واحد من الحرارة والبرودة مكسورا بالآخر . ولا يحصل في كل واحد معال - بل تبطل كيفية كل منهما ، وتحصل له كيفية أخرى متوسطة هي غير الطرفين بالنوع ، من المبدأ الفياض لها عند استعداد القابل لذلك الاجتماع ، لحصولها له .

ومعنى اشتداد الكيفيات وضعفها : أن تبطل كيفية ، ويحدث أشد منها ، أو أضعف من بابها .

ولو كان اشتداد الكيفية انضمام أخرى مثلها إليها في المحلل ، لاجتمع المثلان في محل واحد ، من غير فارق : وهو محال . ولولا بقاء العناصر في الممتزج ، لما تميزت عند وضعها في القرع والانبثق .

والممتزجات قد تؤثر بنفس المزاج . كتبريد ما غلب عليه البرودة وتسخين ما غلب عليه الحر ، ويسمى ذلك التأثير بالكيفية . وقد يؤثر بقوة تتبع المزاج ، كتأثير السم في البدن . فأن اليسير منه يؤثر مسالاً يؤثره الكثير التام الكيفية . كما أن انقيل من الأفيون يؤثر من التبريد ما لا يؤثره الكثير من الأرض والماء .

وسما يتبع الاتزاج من الكيفيات هو : الألوان والطعوم والروائح والأشكال . ولو كانت هذه نفس المزاج ، لكانت ملموسة ، إذ المزاج توسط كيفيات ملموسة ، فيكون ملموساً ولا شيء من هذه بلموس . والممتزج ان كانت مقادير القوى المتضادة فيه متساوية ، فهو المعتدل الحقيقي . والا فهو الخارج عن الاعتدال .

والمعتدل بالحقيقة ان لم يوجد ما ينعه من تفرق بسائطه ، لا يعمل ، لأن البسائط المجتمعة لو تساوت فيه مقادير قواها ، لكان ان مال الى أحد أحياء تلك البسائط ، كان تخصيصاً بلا مخصص .

وان لم يعمل كان الميل اندي لكل واحد منها الى حيزه الطبيعي ،
 مما لا يعوقه عائق قسري ، فيعود كل واحد منها ، الى حيزه الطبيعي ،
 والا لكان المطلوب بالطبع متروكا من غير قاصر ، وهو محال . فهو ان
 وجد فهناك ما يمسكه عن التفرق ، والا فلا يوجد زمانا ما البتة .

هذا ، لو كان له مكان غير مكان أحد بسائطه أما اذا لم يكن له
 مكان خارج عن أمكنتها ، فلا يمكن وجوده أصلا ، لانه لو كان موجودا
 لكان له ميل طبيعي الى مكان ما ، أذ لا جرم عديم الميل ، ولا يتصور فيه
 ميل الى مكان أحد بسائطه ، فإنه ترجيح من غير مرجح . ولا حـد
 مشترك بين جميع البسائط ، حتى يكون مكانا له يميل اليه بالطبع .

واذا لم يكن له بد من ميل على تقدير وجوده ، ولا ميل له على
 ذلك التقدير ، فلا يمكن وجوده . فالموجود من الأمزجة خارج عـن
 الاعتدال الحقيقي . وهو اما مفرد ، أعني الذي خرج عن الاعتدال في
 كيفية واحدة ، وهو الحار والبارد ، والرطب واليابس . واما (لوحة
 ٣٠٥) مركب ، وهو الخارج عنه في الكيفيتين معا ، وهو الحار الرطب ،
 والحار اليابس ، والبارد الرطب ، والبارد اليابس .

فالممزج غير المعتدل ، لا يخرج عن أحد هذه الأقسام الثمانية .
 والممزجات قد تجتمع ، فيحصل منها امتزاج ثان ، ولربما اجتمعت
 أيضا فحصل ثالث . وما زاد كالكسكنجبين من السكر والعسل ، فإن لكل
 منهما مزاجا^(١) . وليس تساوي الأجزاء ولا عدم تساويها شـرطا
 في المزاج .

وقد تكون القوة فيما مقداره صغيرا أقوى من القوة فيما مقداره
 اكبر منه ، ويعرف ذلك من قوى الأدوية وغيرها .

(١) في ك ، أ «مزاج» .

والانفعالات العاصلة بين العار والبارد ، والرطب واليابس كثيرة : كالنضيج والطبخ والاذابة والحل والعقد والتعفين والتك. والانحصار والانمجان والانطراق والتلبد . وغير ذلك ، مما هو مذكور في المطولات ، والمركب متى توفّر عليه من العناصر بكمياتها وكيفياتها القسط الذي يليق به ، يسمى معتدل المزاج . وان كان في نفسه غير معتدل حقيقي . وأن لم يتوفّر عليه ذلك يسمى^(١) خارجا عن الاعتدال ولو كان في نفسه معتدلا حقيقيا .

والمعتدل بهذا المعنى : اما نوعي أو صنفى أو شخصي أو عضوي . وكل واحد منها اما بالنسبة الى الخارج عنه ، أو الى الداخل فيه . والنسب المختلفة الواقعة في بسائط الممزجات ، لا سبيل لنا الى حصرها .

ولولا كثرتها لما كان ما يحصل بسببها من أنواع الكائنات واسانافها وأشخاصها ، على هذه الكثرة المشاهدة ، التي تغوت أحصانا كثيرة .

وسببية المزاج لهذه المكونات ، كما ستتحقق انما هو من طريق تحصيل الاستعداد لوجودها . لا من طريق أنها أسباب فاعلية لها .

(٢) في ك ، أ ، يسمى .

الفصل الرابع

فسي

الكائنات التي حدوثها من العناصر بغير تركيب

ما يتكون من العناصر من غير ان يكون أحدها جزءا منه ، ينقسم الى : ما يحدث فوق الارض - والى ما يحدث فيها . وما يحدث فوق الارض : فمنه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة ، فانها تحلل من الرطب بخارا . ومن اليابس دخانا .

فاذا صعد البخار فربما تطفئ ، وصار هواء ، وربما يبلغ (الى) الطبقة الباردة من الهواء . فتكاثف واجتمع سحابا وتقاطر مطرا .

وقد يكون السحاب عند تكاثف الهواء بالبرد الشديد ، وربما كان البرد أقوى من ذلك ، فبعد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات ، فنزل ثلجا ، أو جمده . بعد تشكله بذلك ، فنزل بردا . وان لم يبلغ الى تلك الطبقة : فإن كان كثيرا صار ضبابا . وان كان قليلا وتكاثف ببرد الليل فإن لم يتجمد نزل طلا ، وان انجمد نزل سقيما .

واذا سجد الدخان مختلطا مع البخار ، وارتفعا معا الى الهواء البارد ، وانعتد البخار سحابا ، واحتبس الدخان فيه : فإن بقى الدخان على حرارته قصد الصعود ، وان برد قصد النزول . وكيف كان . فإنه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا ، فيحدث منه الرعد .

(١) سقطت من ك .

فَأَنْ أَشْتَعَلَتْ (منه)^(١) النار ، لشدة المحاكاة ، حدث منه البسرق
أو الصاعقة ، أو هما معا ، باختلاف شرائط نجهلها . وإذا وصل الى
كرة النار ، وانقطع اتصاله بالأرض ، واشتعل ، وسرى فيه الاشتعال ،
رئى كان كوكبا يقذف به . وأن لم يشتعل لكنه احترق ودام فيسـه
الاحتراق ، كان على صورة ذؤابة . أو ذنب أو حية أو حيوان له
قرون .

وقد تحدث فيه علامات هائلة : حبر وسود .

وقد يقف تحت كوكب ، ويدور مع النار بدوران الفلك أياما ،
وإذا لم ينقطع اتصال الدخان من الأرض الى أن يصل الى كرة النار ،
فيشتعل وينزل^(٢) ، اشتعاله الى الأرض . وإذا أنكسر حر الأدخنة بسرد
الهواء ، ربما تكاثفت وقصبت النزول ، فيتموج بها الهواء ، فتحدث
الريـح . وربما كان حدوثها من كون الحركة الفلكية ، ترد الأدخنة عند
وصولها الى كرة النار .

وربما حدثت من تخلخل الهواء ، وحركته ، من جانب الى جانب .
وقد تلقى ريخان قويـان^(٣) مختلفتا الجهة ، فتسديران ، فتحدث
الزوابع .

والبخار الصقيل يرى على مناسبات المراني أشباح نور الشمس
والقمر . وتلك المناسبات على التفصيل تعلم من المناظر والمرايا .

فاذا حدث في الهواء بين الراشي والقمر غيم رطب رقيق لطيف ،
لا يستر القمر عن الابصار ، انعكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم
الى القمر ، لان الضوء اذا وقع على صقيل^(٤) ، انعكس الى الجسم

(٢) سقطت من ك

(١) أ «ويترك»

(٢) في ك ، أ «قويان»

(٣) أ «الصقيل»

الذي وضعه من ذلك الصقيل ، كوضع المضيء منه ، اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء ، فيرى ضوء القمر ، ولا يرى شكله ، لأن المرأة ، اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي ، بل ضوءه ولونه ان كان ملونا ، فيؤدي كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فيرى دائرة مضيئة ، وهي الهالة التي تؤدي (ضوء) القمر وشبهه جميعا .

ومؤدي الشبح يجب ألا يكون على الاستقامة بين الناظر والمنظور اليه ، فإن ذلك يؤدي نفس الشيء لا شبهه . وما سوى (لوحة ٣٠٦) المؤدي من أجزاء الغيم ، تحت القمر مظلمًا ، كما يجتاز غيم رقيق في وجه القمر ، فلا يرى .

فإذا « تجاوزه ظهر » (وقد تكون حالة تحت حالة ، وقد يكسبون للشمس أيضا حالة وهو أعلى الوقوع) « متى وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية ، وكان وراءها جسم كثيف ، مثل جبل أو سحب مظلم ، حتى يكون كجبال البلور الذي وراء شيء ملون ، لينعكس منه الشعاع ، وكانت الشمس قريبة من الأفق ، فإذا واجهنا تلك الأجزاء المائية ، ونظرنا إليها ، صارت الشمس في خلاف جهة النظر ، فانعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء ، إلى الشمس ، لكونها متباعدة ، فأدى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس ، دون شكلها ، ويكون ذلك اللون مركبا ، بحسب تركيب الضوء مع لون المرأة ، مع السحاب ، يسمى ذلك قوس قزح .

وسبب استدارة هذه القوس كون الشمس ، لو جعلت مركز دائرة لوجب أن يكون القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض ، يمر على تلك الأجزاء ، ولو تمت الدائرة ، لكان تمامها تحت الأرض .

(٤) سقطت من أ

(١) أ « فلا تجاوزه »

(٢) سقطت من ك

وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر ، كانت القوس أصغر ، ولهذا إذا كانت الشمس (في) (١) وسط السماء لم تحدث القوس المذكورة .
والشمسيات والنيازك ، هي من أشباح النيرين أيضا ، أو لأنه يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل ، فيقبل ضوء الشمس في ذاته ، كما يقبله القمر .

والزرقة التي ترى كأنها لون السماء ، سببها أن الأجسام الفلكية شفاقة ، فلا ترى ، وما لا يرى فهو مظلم . والهباءات والأبخرة الحاصلة في الجو مرئية ، فكانه يرى شيء ولا يرى شيء ، فيتولد لون من السواد والبياض (٢) هو الزرقة ، وهو من أوفق الألوان للابصار ، وذلك — فاندته .

واستضاءة الجو إنما هي ، للهباء المتبثر في الهواء ، لا للهواء نفسه . وهذه الهباءات لصغرها ، لا تحرق الهواء ، فينزل . ولو كان ما ليس بملون قابلا للضوء ، لما رؤيت (٣) الكواكب في الليل ، لأن الأرض أصغر من الشمس بأضعاف متضاعفة (٤) ، كما شهدت به مباحث علم الهيئة ، فلا تكون حاجزة بين الشمس ، وبين ما نشاهده من السماء في الليل .

وليس ذلك إلا لأن السماء لا تقبل الاضاءة ، لعدم تلونها .
وكوننا لا نشاهد الكواكب (٥) في النهار ، هو أن حسن البصر ، إذا اشتغل برؤية ضوء كثير ، فانه لا يرى ما ضعف عنه كبيرا .
كما إذا كنا بين مشاعل كثيرة في الليل ، فلا نرى الكواكب ومن

(١) سقطت من ك .

(٢) أ من البياض والسواد .

(٣) أ «لما رأيت» .

(٤) أ «متضاعفة» .

(٥) أ «هذا الكوكب» .

بعد عن تلك الاضواء يراها بهواء الجو ، لعدم تلونه على صرافته ،
لا يستضيء الا بمخالطة ماله لون .
وقد تحدث من بقية مادة الشهب السديم ، مع أنه قد يكون أيضا .
من عبور الريح ، على أرض غلب عليها التسخن .
وأما ما يحدث في الأرض فهو اما على وجهها أو تحتها . فمن ذلك
ارتفاع الجبال والتلال .

وسببه أن الحر العظيم اذا صادف طيفا كثيرا لزجا ، اما دفعه أو
على مرور الايام ، عقده حجرا عظيما . وذلك الطين بعد تحجره
تختلف أجزاؤه في الصلابة والرخاوة . والمياه القوية الجري ، أو الرياح
العاصفة ، تحفر الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة ، لكون الرياح والسيول
لا تزال تتوصل في تلك الحفر . وقد تتكون الجبال من تراكم عمارات
تجزأت في أزمنة متطاولة . ومن غير ذلك .

ومنافع الجبال كثيرة . فان كثيرا من العيون والسحب والمعادن
تتكون فيها ، أو فيما يقرب منها ، فانها لصلابتها لا تنفصل الأبخرة
عنها ، بل تحتقن فيها ، فتصير مبدأ للميون ، كما ستعرف .

ويشبه أن يكون مستقر الجبال مياهها ، وقد شبهت الجبال بالأنابيب
والأراضي التي تحتها بالتدروع ، والميون بالأذنان ، والبحار والأودية
بالقرايل ، وفي باطن الجبال من الندادات ما ليس في سائر الاراضي ،
وهي بسبب ارتفاعها أبعد ، فتبقى على ظواهرها من الأتداء والثلوج .
ما لا تبقى على غيرها .

والأبخرة المتصاعدة تحتبس فيها . فلا تتفرق . ولا تتحلل . وكل
ذلك ، مما يوجب تكون السحب ، ولكون مواد المعادن ، وهي الأبخرة
الباقية مدة مديدة ، في موضع واحد ، يوجد فيها كثيرا ، كانت المعادن
فيها كثيرة .

وسبب ارتفاع القدر المكشوف من الأرض ، هو ما يحصل في بعض جوانبها من الجبال والتلال ، وفي غيره من الأغوار والوهاد ، لأسباب^(١) ثم يطلع عليها . فيسيل الماء بالطبع إلى المواضع العميقة ، وتنكشف المواضع المشرقة .

وتختلف المواضع المسكونة من الأرض في : الحر والبرد ، والرطوبة واليبرسة ، وغير ذلك من أحوالها ، بسبب أوضاعها من السماويات ، وعلى حسب مسامتة الشمس لها ، وقربها وبعدها من مسامتتها وبسبب مجاورة البحار والجبال ، والبعاد عنها ، وبأسباب أخرى لا تكاد تنضبط لنا كثيرة ، قد ذكر ما عرف منها في كتب الطب ، ولا يليق ذكره هنا .

وربما اختلف ذلك ، أو تبدل ، بحسب تبدل الأسباب الموجبة له من السماوية وغيرها . فلا يتشابه حال الموضع الواحد ، في جميع الاوقات والادوار -

والحركة التي تعرض لجزء من أجزاء الأرض ، وهي الزلزلة ، فسببه ما يتحرك تحتها ، فيحرك ما فوقه . فانه اذا تولد تحت الأرض : ريح أو بخار أو دخان (لوحة ٣٠٧) أو ما يناسب ذلك ، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام ، أو ضيقها جدا ، وحاول ذلك الخروج . ولم يتمكن لكثافة الأرض . تحرك في ذاته ، وحركها . وربما شقق الأرض ، لقوته .

وقد تنفصل منه نار مخيفة أو أصوات هائلة . وقد يكون تحت الأرض ثقب واسعة . ومواضع مثل الميدان فأنهدت ، وانهما ما قابلها من : الجبال والبلاد .

وقد تحدث الزلزلة في موضع ، فهبت قلة جبل ، فتحدث من سقوطه الزلزلة ، في ناحية أخرى . وقلما تعرض للزلزلة في الصيف ، والكسوفات مما كانت مبيها للزلازل ، لفقدان الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة .

(١) أ «محرقة» .

وحصول البرد الحاقن في تجاويف الأرض بالتجفيف بفته .
والبرد الذي يعرض بفته يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج .
والأبخرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت كثيرة ، وانقلبت نياها :
انشق منها الأرض . فان كان لها مدد حدثت منها العيون الجارية .
(و) (١) تجري على الولاء ، لضرورة عدم الغلاء ، اذ ليس للهواء مدخل
بين ما خرج وما يقبمه (٢) .

فانه كلما استحال ما في باطن الأرض من الأهوية والأبخرة المحتبسة
ماء ، بسبب ما يعرض لها من شدة البرد ، جرت تلك المياه من الأعالي
الى الأسافل ، فأنجذب الى مواضعها هواء أو بخار آخر ، اذ لو لم ينجذب
اليها ذلك ، لبقيت خالية .
ثم تبرد ذلك الهواء أو البخار بالبرد الحاصل هناك ، فينقلب ماء
ايضا .

ثم يجري فيستمد هواء أو بخارا غيره . ولا يزال الأمر كذلك الا
ان يمنع منه مانع ، يحدث تدريجا او دفعة ، ومتى لم يكن لتلك الأبخرة
والأهوية مدد حدثت منها العيون الراكدة . وان لم تكن الأبخرة كثيرة ،
وأزيل عن وجهها ثقل التراب ، صادفت منفذا ، واندفعت اليه . فان
كان لها مدد حدثت (٣) منها القنوات الجارية ، والا فلا . وقد يكون
سبب العيون والقنوات ، وما يجري مجراها ، ما يسيل من الثلوج ومياه
الأمطار ، لانا نجدها تزيد بزيادتها ، وتنقص بنقصانها ، ولو كان
سببها هو الأول فقط . مع أن باطن الأرض في الصيف أشد بردا منه في
الشتاء ، لوجب أن تكون هذه في الصيف أزيد ، وفي الشتاء أنقص ،
والتجربة دلت على خلافه .

(١) سقطت من أ .

(٢) أ « وما تبعه » .

(٣) ك « حدث » .

وهذه الأمور التي حكم بأنها أسباب لم يحدث من العناصر ، بغير تركيب ، منها ما يشهد بكونه سببا النجربة والعدم .

وقد نجد أمثاله مشاهدة ، كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانمقادها ، وتقاطرها ، وما تراه من تكاثف ما يخرج من الأنفاس في البرد الشديد ، كتلج وكروية شبه ألوان قوس قزح في قطعة كاغد ، أو ما يجري مجراها ، اذا كانت موضوعة على ماء راكد . وكانت الشمس على أحد الأفقين ، وغير ذلك من أحوال المرايا ، وما نرى فيها من الصور والألوان .

وهذا كله وأمثاله من التجارب تحقق أنها أسباب ، وانما يتم تحقق ذلك ، بما ينضم من القرائن والأحوال ، التي توجب العدس المفيد لليقين .

وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوال الناس ، فيحصل اليقين بذلك لبعضهم دون بعض .

وما ذكر من الأسباب لهذه التي لا تحدث بتركيب ، لا مانع أن تكون في نفس الأمر لها أسباب غيرها ، لجواز أن توجد^(١) للواحد بالنوع علل متعددة ، رجاز أن يكون حدوث ذلك النوع عن بعضها أكثريا ، وعن بعضها أقليا - وقد يكون في جملة ما ذكر من الأسباب ، ما هو صالح للسببية فقط ، وان لم يكن سببا في الواقع .

ويجب أن نعلم أن من الأسباب المذكورة لهذه ما يحكم العدس بأنه غير تام السببية ، بل يحتاج الى انضمام قوى روحانية ، لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي أسبابه .

(١) أن يكون .

(٢) أ «ما» .

فإن من الرياح والزوابع ، ما يقلع الأشجار العظام ، ويختطف المراكب من البحار . ومن الصواعق ما ينزل الى قعر البحر ، فيحرق ما يمر به . من الحيوانات التي فيه . وربما وقع على جبل فدكسه (دكا)^{١١} وقد يكون جرم الصاعقة دقيقا مثل حد السيف ، فيقطع ما يصادفه من الأشياء الصلبة بنصفين . ولا يكون مقدار الانفراج الا قليلا . هذا . مع أن مادتها ، قد قيل : انها تكون لطيفة جدا ، لشدة تسخينها .

واللطافة توجب شدة الانفعال . لا قوة الفعل ، لا سيما ، مثل هذه الأفعال العظيمة . وقد تنفذ في النبات والأشياء الرخوة ، وتنصدم بالأشياء الصلبة : كالحديد والذهب ، فتذيبها ، حتى تذيب الذهب في الكيس ، ولا تحرق الكيس ، وتذيب ذهب المراكب ، ولا تحرق السير . ومن الكواكب ذوات الأذناب ما يبقى شهورا عديدة ، وقد يمد فيها ماله حركتان : طويلة وعرضية .

والأسباب المادية (والفاعلية)^{١٢} التي ذكرتها لا تكفي في هذه أمثالها ، بل لابد من القوى الروحانية ، حتى تتم هذه الأمور وما يجري مجراها .

وليس في قوة من شاهدناه ، أو سمعنا به ، من البشر ، أن يعرف العلل التامة . لكل واحد واحد ، من هذه المكونات على (لوحة ٣٠٨) التفصيل ، بل ولا أن يحصرها ، فضلا عن أن يحيط بملة كل واحد منها .

واذا لا سبيل لنا إلى استقصاء ذلك ، فالأقتصار على هذا القدر منها ، هو أحسن وأولى .

(١) سقطت من أ

(٣) سقطت من ك .



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

الفصل الخامس

قسمي

ما يتكون عن العناصر بتركيب منها وهو

لمواليد الثلاثة : المعدن والحيوان والنبات

كل مركب من العناصر ذي صورة ، فاما ألا يتحقق لنا كسمنون صورته مبدأ للحس والحركة الارادية ، أو يتحقق لنا ذلك .
والأول ، أن لم تتحقق في صورته مبدئية التغذية والنمو والتوليد ، فهي المركب المعدني . وان تحقق لنا ذلك ، فهو المركب النباتي .
والثاني هو المركب الحيواني . فهذا (هو) (١) وجه الحصر في الثلاثة .
وانما قلنا : اما ألا يتحقق لنا كذا ، أو يتحقق ، ولم أقل : اما ألا يكون كذا ، أو يكون لتجوز حس أو حركة ارادية للنبات ، أو تغذية ونمو توليد للمعدن ، فانا(٢) لم نعلم ذلك ولا نتحققه .

ومن المحتمل ان يكون لكل متكون من الاجسام شعور ما ، فإن الطبيعة لو لم تقتض لذاتها شيئا كائننا ما مثلاً ، لما حركت الجسم اليه ، فمقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة ، قبل وجوده بالفعل . وجاز أن يكون ذلك كالوجود الذهني الذي لنا ، فيكون لها شعور بذلك الشيء ، ويكون (هو) (٣) العلة الفاعلة لفعلها .
وأذكر(٤) انه قد شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور منها ، دون بعض في حال تكون الريح الى خلاف تلك

(١) سقطت من أ .

(٢) ك «وان» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «وذكر» .

• الجهة • وكذا ميل عروقها إلى السحب الذي فيه المام في النهر ،
وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها •

وهو مما يؤكد أن للتخيل من النبات شسورا ما ، وادراكا ، وإن
كان لا يوجب الجزم بذلك في المبدأ القريب له • بل (في) (١) المبدأ البعيد
المدير ، نفسا كان أو عقلا ، ممكنا كان أو واجبا • وسياتيك تحققه •

وكل واحد من المعادن والنبات والحيوان ، جنس لأنسواع ، لا
تتضمن لنا ، بعضها فوق بعض •

ويشتمل كل نوع منها على أصناف ، وكل صنف على أشخاص ،
لا سبيل لنا إلى حصرها • والمزاج المعد لكل جنس منها له غرض يبين
حدين لا يتجاوزهما • ويشتمل غرضه على أمزجة نوعية ، كل منها
بين حدين (لا) (٢) يتجاوزهما النوع • وكذلك يشتمل المزاج النوعي
على أمزجة صنفية ، والصنفية على أمزجة شخصية •

ولكل واحد من المواليد صورة نوعية مقومة ، هي كماله الأول
منها تنبعث كيفياته المحسوسة وغيرها من كمالاته الثواني •

وتكون المعادن هو من امتزاج الأبخرة والأدخنة المحتسبة في باطن
الجيال والأرضين ، امتزاجا على ضروب ، بحسب اختلاف الأمكنة
وفصول السنة والمواد •

فإن في بعض الأراضي قوى مولدة لمعادن مخصوصة • ولهذا لا
تولد تلك في أي بقعة اتفقت •

وكذلك حال الأزمنة • بسبب مسامته الشمس وانحرافها عن
المسامة ، وأحوال أخرى لا يطلع عليها •

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

وما غلب فيه البخار على الدخان ، وانعددا صافيين انعدادا تاما ،
كان منه جواهر غير متطرفة : عسرة الذوب ، أو ممتعة ، كالبلور
والياقوت ونحوهما .

والكبريت يحصل من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزجا تاما ،
حتى حصل فيه دهنية .

والزئبق من بخار متزج مع دخان كبريتي امتزجا محكما ، لسم
ينفصل عنه . وقد يشبه تكونه بقطرات الماء التي تغشاها اجزاء ترابية ،
كالغلاف لها . فاذا لاقت قطرة منها قطرة انحرق الغلافان ، صائريــــن
غلافا واحدا لهما ، لانه من مائية خالطت أرضية لطيفة كبريتية مخالطة
شديدة ، حتى ان كل جزم يتميز منها ، يغشاها شيء من تلك البيوسنة ،
كانها جلدة لذلك الجزم المتميز . وسبب بياض الزئبق هو صفاء مائته ،
وبياض ارضيته اللطيفة ، وممازجة هوائية له . واذا امتزج البخار
والدخان امتزجا اقرب الى الاعتدال ، كان منهما الاجساد المتطرفة
الضاربة على النار ، الذاتية بها . وهذه هي كالذهب والفضة والنحاس
والحديد والرصاص الابيض والاسرب والغارصيني .

ومن هذه ما يقبل الذوب بسهولة كالرصاص ، ومنها ما لا يقبله
الا بالحيلة كالعديد ، ولعل هذه النسبة مركبة من : الزئبق والكبريت ،
ولهذا ما يرى الزئبق متعلقا بها ، ومتدحرجا فيما اذيب منها .

واذا عقدت الزئبق برائحة الكبريت ، كان كالرصاص . ويشبه
ان يكون اختلاف هذه ، بسبب أن الزئبق والكبريت اذا كانا صافيين ،
وكان انطباق الزئبق بالكبريت انطباخا تاما ، فان كان الكبريت احمر ،
وفيه قوة صباغة لطيفة ، غير محرقة ، تولد الذهب ، وان كان الكبريت
ابيض تولد الفضة .

(١) ك «من الزئبق» .

(٢) أ «انعددا» .

وان^(١) كانا نقيين ، وكان في الكبريت قوة صباغة ، لكن قبل الارضية فيه ، وقلة المائية والدهنية ، كالمركشيينا والطلق . وما يتطرق استكمال النضج وصل اليه برز عاقد ، تولد الخارصيني .

وان كان الزئبق نقيا ، والكبريت رديئا ، فان كان في الكبريت قوة احزاقية تولد النحاس . وان كان الزئبق غير جيد المغالطة للكبريست ، تولد الرصاص الابيض .

وان كان الزئبق (لوحة ٣٠٩) والكبريت رديئين ، فان كان الزئبق متغلخلا أرضيا ، وكان الكبريت مع رداءته محرقا تولد العديد .

وان كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب ، تولد الرصاص الاسود ، وهو الاسرب ، وما يذوب من المعادن ولا يتطرق كالزجاج ، فلغلبة مائية وقلة دهنية وأرضية . وما لا يذوب ولا يتطرق ، ويصعب تحليله ، فلغلبة الارضية فيه ، وقلة المائية والدهنية ، كالمركشيينا والطلق ، وما يتطرق ويذوب ، فللدهنية المحفوظة ، الغير التامة الانعقاد ، والمائية الخائسة ، وما يشتمل فيه النار ، ففيه غلبة هوائية او نارية . وكل ما ينمقسد بالحر ، يذويه البرد كالملح ، وما ينمقسد بالبرد يذويه^(٢) الحر كالشمع .

والحجارة تتكون من طين تطبخه الحرارة ، واذا غلب الدخان على البخار يولد جواهر غير متطرفة ولا ذائبة بالنار وحدها ، مثل النوشادر والملح ، ولهذا قد يتخذ النوشادر من سخام الاتون بالتصميم ، والملح من الكلس والرماد ، بأن يطبخ في الماء . ويصفى ، ويطبخ حتى ينمقسد ملحا .

والنوشادر يقرب تكونه من الملح ، الا ان النار فيه أكثر ، ولذلك لا يبقى عند التصميم شيء منه أسفل . وتفصيل هذا يستدعي تطويلا . ويكتسب منه صناعات كثيرة .

(١) ك «واما ان» .

(٢) ا «فيزيبه» .

وقد ظهر مما ذكر أن الجواهر المعدنية أما متطرفة ، كالاجسام^(١) السبعة ، أو غير متطرفة . وهي إما أن يكون عدم قبولها للتطريق لغاية صلابتها كالبلور والياقوت ، أو لغاية لينها ، كالزئبق . والتي في غاية الصلابة : إما أن تنحل بالماء ، كالملح والنشادر ، وإما ألا تنحل به ، كالكبريت والزرنيخ .

وفي بعض المعدنية نورية معرجة ، كالياقوت والذهب ، وأكثر أحكام هذه المعادن في تركيبها وغيره ، يحققه الحدس والتجربة ، على قياس ما مر في الآثار العلوية - والسفلية .

وتكون النبات هو من امتزاج للعناصر ، أتم من الامتزاج الواقع في المعدنية ، وأقرب الى الاعتدال ، وأبعد عن بقاء التضاد في الكيفيات المتزجة ، فلهذا يستعد لقبول صورة أشرف من صورها ، حتى يحصل فيه الآثار ، مالا يحصل في تلك ، أو ما هو أقوى وأظهر مما فيها . كالغذية والنمو والتوليد ، التي يذكر أحكامها عند الكلام في النفس .

وأما احتياج الى التغذية ، لينحفظ اذا كان كاملا ، واحتياج النمو ليكمل مع ذلك إن^(٢) كان ناقصا . وكلاهما بحسب الشخص . واحتياج الى التوليد بحسب النوع ليستبقي بحصول أمثاله .

وينقسم النبات تقسيمات كثيرة ، وفيه آلات تجري مجرى آلات ، الحيوان ، كالعروق لتأدية الغذاء ، وكالقنصور الجارية مجرى الجلد ، وكالشوك والسلي الجاري مجرى القرون والمخالب ، التي هي كالسلاح للحيوان ، يدفع به بعض الآفات الخارجية . وأصله الذي في الارض يجري مجرى الرأس ، ولهذا اذا قطع بطلت قواه .

(١) وكالاجساد .

(٢) ١ . اذا .

والكلام في النبات طويل ، وقد أفرد له كتب ذكر فيها ما وقف عليه من أحكامه . وفي علم الطب ذكر كثير من قواء وأفعاله في بدن الانسان ، ولا يلائم هذا الكتاب ذكر شيء من ذلك .

وتكون الحيوان هو من مزاج أقرب الى الاعتدال واحسن وأتم من الامزجة النباتية ، ولهذا استمد لقبول كمال هو أكمل من الكمال الثاني ، ولأجل ذلك ظهر عنه أفعال القوى النباتية ، وزيادة أفعال قوى أخرى (١) : كالحركة الارادية والادراكات التي ليس للنبات مثلها البتة ، وأن (٢) كان له شيء منها ، فهو أضعف بكثير مما للحيوان ، وأخفى ، بحيث هو مسن الخفاء ان كان حاصلا الى حد الشك فيه ، كما مر .

وانما كان المزاج الاعدل أقبل للكمال للتجربة ، ولأن اذكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة ووحدة ، هو نسبة مالها الى مبدئها الواحد ، ونسبتها تستحق ، لأن تفيض عليها صورة أو نفس تحفظها . فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه . ولهذا كانت الارواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي ، هي أول شيء تتعلق النفس به ، وهي التي تقبل القوى النفسانية والحيوانية والطبيعية .

ولأجله كان إذا وقعت شدة في موضع أمن البدن ، تمنع (من) (٣) نفوذ الروح المذكورة الى عضو عدم ذلك العضو الحسي والحركة الارادية الى ان تتمكن الروح من النفوذ اليه . وأطلاق لفظة الروح على هذه ، وعلى النفس الناطقة بالاشتراك .

ومن وقف على هذا علم علماء يقينيا بالحدس ، أن لاعتدال المزاج تأثيرا قويا ، في ازدياد الكمال الفاضل على المواليد المنصرية ، من المبدأ الفاعل له .

(١) أ « أخرى » .

(٢) ك « أو ان » .

(٣) سقطت من أ

وينفهم الحيوان الى ناطق وأعجم : فالناطق ، ما يتحقق له إدراك كلي ، كالانسان ، والاعجم ما لا يتحقق له ذلك ، وأن جاز كونه له في نفس الأمر ، لكن لم يتحقق لنا ذلك .

ونحن فلم نشاهد من الناطق الا نوع الانسان . لكننا سمعنا بأنواع أخرى ، كالجبن وغيرهم . وأما الحيوانات العجم فأنواعها (لوحة ٢١٠) كثيرة ، تفوت الاحصاء .

وتبعت الأنواع أصناف ، وتحتها أشخاص ، وقد تكلم في هذه الاقسام كلاما طويلا في الكتب المختصة به ، وكذلك في أعضائها ، ومنفعة عضو عضو منها ، لا سيما فيما يختص بالانسان ، في كتب الطب ، وغيرها . وسيرد في علم النفس ، وبيان حكمة الباري ، جل جلاله في مخلوقاته كلام^(١) يتعلق بهذا الموضوع ، اخرته لكون ذكره هناك انسب وانفع .

(١) في ك . أ «كلاما» .



مرکز تحقیقات اسلامی و علوم اسلامی

الفصل السادس

فـي

اثبات المعدد للجهات وذكر لوازمه

وجود الاجسام السفلية المتحركة حركة مستقيمة ، دلت من حيث مسافة حركتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع .

ولولا اختلافها بالطبع ، لما كان (١) كون بعض الأجسام متوجها الى احدهما ، وبعضها متوجها الى الاخرى ، كالنار والارض مثلا ، بأولى سن العكس .

ولو كان خلاء فقط ، أو أبعاد مفروضة ، أو جسم واحد فقط ، غير متناه ، لما أمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة ، فلا يكون فوق وأسفل ، ويمين ويسار ، وخلف وقدام .

ولا يمكن أن تكون الجهة ذاهبة الى غير النهاية ، لان كل جهة موجودة ، فاليها اشارة ، ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى .

وذاتها لا تغلو (٢) : اما ان تكون متجزئة ، أو غير متجزئة . فان كانت متجزئة ، فالابعد من جزئها عن المشير ، هو الجهة ، فلا تكون الجهة بأكملها جهة ، بل بعضها هو الجهة . ويلزم ان يكون لها امتداد في جهة ، فلا تكون نفسها جهة .

وان كانت غير متجزئة ، فلها وضع لا محالة ، والا لم يكن اليها اشارة . وكل ماله وضع ، وهو غير منقسم ، فهو حد وغاية ، لا يكون ما وراءه منه .

(١) ك «كانت» .

(٢) في ك ، أ «تخلوا» .

فانجهات محدودة بأطراف ، وما لا يتناهي لا حد فيه بالطبع ، بل عسى ان يكون فيه ذلك . أو له بالفرض • وكل حد يفرض فيه فلا يخالف الاخر ، الا بالعدد ، لأن كل الحدود والاطراف المفروضة فيه هي في طبيعة واحدة ، فليس بعضها بالفوقية ، وبعضها بالسفلية ، أولى من العكس •

واذا فرضت الجهات المتقابلة في جسم واحد متناه ، على انها مسطحة ، أو في عمقه ، فذلك غير جائز أيضا ، لأن سطحه ان كان كرياً لم يكن ما يفرض فيه مختلفا بالنوع • وان كان مضلعا فليس ذلك بطبيعي له ، فانه قد بين قبل ، أن الشكل الطبيعي للبسيط . هو الكرة • والجهات الطبيعية لا تلزم الأسور الخارجة . عن الطبع ، وترد فيه زيادة بيان • ومع ذلك فان اختلفت الجهات فيه . بحسب تقابل السطوح . أو أضلاعها ، فاختلافها بالعدد . لا بالنوع •

وان اختلفت بحسب أن الذي على النقطة يخالف ما على الخط ، أو الذي على الخط يخالف ما على السطح ، فلا يقع بسببه غاية الاختلاف الواقع في مثل العلو والسفل • وكذا لو فرضت الحدود في عمقه •

وان كان حد في سطحه . وآخر في عمقه . فالذي في العمق يجب الا يكون على أي نقطة اتفقت من العمق ، بل التي هي في غاية البعد عن السطح . وتلك هي المركز . لا سيما ان كان الشكل طبيعيا ، وهو المستدير . فلا تتعدد جهتا العلو والسفل بالجسم الواحد ، الا بالمحيط والمركز •

فاما اذا كانت الاجسام كثيرة ، فان اتفق نوعها لم يحصل بسببها الجهات المتضادة . وان اختلف نوعها ، وجب أن يكون على عدد الجهات بعددها . اللهم الا أن يكون علة ذلك . لا الاختلاف المطلق ، لكن اختلاف معين •

(١) ك «حسب» •

ولا جائز أن يكون ذلك مقتصرًا على اختلاف الطبيعيتين من غير اختلاف الوضعين ، والا لم تكن علة ، لقضاء الجهات ، لان احدى الجهات اذا تعينت تعينت الاخرى ، وكانت على بعد محدود ، ولم يمكن أن تتوهم زائلة عن حدها .

ولو لم يعرف اختلاف الوضع ، لكان التضاد يقع بين الجهتين ، كيف كان وضع أحدهما من الآخر . وبعده منه ، فكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين . وليس كذا . بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت الاخرى في حدها وبعدها . ولم تنتقل الآتية . فلا بد مع اختلاف طبيعتي الجسمين من وضع محدود . وبعد مقدر . ولا يمكن أن يكون هذا أيضا الا على سبيل مركز ومحيط .

والا فاذا فرض أحدهما بجانب من الآخر ، لم يكن اختصاصه بذلك الجانب لطبيعته . والا لكان ذلك الجانب ميانا لساائر الجوانب ، لا يسبب هذا الجسم ، اذ لو كان لسببه ، لكان حيث يكون ، فعاله كماله مع هذا الوضع بعينه .

واذا لم تكن طبيعته تقتضي ذلك الاختصاص ، بل اقتضت أي بعد كان ، مما مساو لهذا البعد : فان كان ذلك الجسم محيطا ، كان هذا محاطا به . ومكانه محاط ذلك الجرم ، وعلى قياس مركزه .

اذ نعني بالمركز هنا كل محاط . لا نقطة بعينها ، وان كان غير محيط ، فالبعد المساوي منه كيف كان هو متعدد لا محالة بمحيط بذلك الجسم فان الغلاء لا يحدده .

وقد فرض هذا غير محيط ، وعلم ان اختصاصه بذلك من جملة ماله ان يحصل فيه ، فهو عن سبب خارج . وتجاوز مفارقتها لذلك الموضع بعينه ، فهو حاصل متميز (لراحة ٣١٣) . قبل حصول هذا الجسم فيه ، فلا يكون سبب تحده . وقد كان فرض أنه محدد له . هذا محال .

(١) أ دكان .

ومتى كان الجسم المحدد محيطا كفى . لتحديد الجهتين ، لان الاحاطة تثبت المركز ، فتثبت غاية البعد منه . وغاية القرب ، من غير حاجة الى جسم اخر . ولو فرض المحدد محاطا تحدد به القرب ، وللمس يحدد البعد . فلم يكف لتحديد الجهتين . والا لكانت جهة البعد تتحدد بالغلام . بل لا بد من جسم محيط ، لتحديد الجهة الاخرى . وأجمالسي هذا الكلام هو أن يقال : ان التحديد انما يكون بجسم مستدير ، أو اجسام مستديرة . لان المحدد يجب ان يكون جسما طبيعيا .

ولو كان المحدد جسمين أو أكثر لزم ان يكون قد تحددت الجهة من قبل الجسمين أو الاجسام . وان تكون تلك الاجسام يصح عليها مفارقة إمكانتها . ومعد الجهات . — كما ستعرف — لا يصح عليه مفارقة مكانه . ولو كان المحدد جسما واحدا مستديرا ، من حيث هو واحد ، وتحدد منه سطح القرب . و سطح البعد ، لزم ان يكون شيء واحد مطلوبا مهروبا عنه ، فيجب أن يكون الجسم المستدير المحدد يحدد بمحيطه ومركزه . وههنا وجه آخر في اثبات محدد (الجهات)^(١) مبني على تنامي الابعاد .

وتقريره أن الاشارة الحسية لكون الابعاد ، لا بد وان تكون متناهية ، كما مر . غير ممكن ذهابها الى ما لا نهاية له .

وكذا المتحرك انقاصد جهة . والجهة المشار اليها ، والمقصودة بالعركة . لا بد وان تكون موجودة في نفسها . والا لم تصح تلك الاشارة والقصود ، فانه ليس حال ما يتحرك حركة مكانية كحال ما يتحرك من كيفية الى كيفية مثلا . فان الكيفية المتحركة اليها متحصلة بنفسها الحركة ، وليست الجهة للحركة الاينية كذلك .

(١) سقطت من أ .

ان تكون جسما ، لانه لا شيء من الجهة يقابل المتجربة ، وكل جسم قابل لها . فلا شيء من الجهة بجسم .

منه ، ان وقت . فما وصل اليه من الجهة ، لا ما وراءه . وان لم يقف : فاما ان يكون متحركا الى الجهة ، او عنها او فيها .

وبيان الصغرى ان وضع الجهة في امتداد مأخذ الاشارة والحركة ، ذلك الامتداد . فالتحرك **المواصل الى ما يفرض لها** . اقرب الجزأين ولكون الاشارة اليها حسية . وجب ان تكون ذات وضع ، وكل ذي ولو كان وضعها خارجا عن ذلك ، لما كانت اليها . فلو انقسمت فسي وضع : فاما جسم او جسماني . فالجهة اما جسم او جسمانية ولا جازر وهذا الثالث يرجع الى الاولين . فان الحركة في المنتقسم . لا بد وان تكون اما الى جهة غير جهته . والا لكانت المسافة المقطوعة بالحركة . هي الجهة . وهو ظاهر البطلان .

واذا كان متحركا اليها او عنها . فعلى التقديرين يكون جسما الجهة . هو (١) كلها . وذلك ممتنع . فالجهة جسمانية . وهي حد فسي الامتداد المذكور . غير منقسم . لا بالفعل . ولا بالقوة .

وكل جهة تشتمل على مأخذين ضرورة . والجسم المحدد لها لا يجوز ان يتركب من اجزاء مختلفة . لكون تلك الاجزاء يجب كونها حيث مختلف الجهات . وجهاتها متقدمة عليها لا محالة . وهي متقدمة على الجسم المركب منها . والمنقسم على المتقدم متقدم . فتقدم الجهات على محددها . هذا خلف . فان المحدد يكون بسيطا في نفسه . ويكون شكله هو الكرة . اذ هو الدائري لكل جسم بسيط . كما عرفت . **ولم** لم يكن كروي الشكل . لا يمكن عوده اليه عند فرض زوال القاصر .

(١) ا «خارج» .

(٢) ا «او عن جهة» .

(٣) ا «فسي» .

وتغير الشكل لا يخلو من حركة مكانية من جهة الى جهة ، فتكون
 . النجهة قبل محددها ، فيمود الخلف المذكور . وايضا ، فلو لم يكن كريا .
 لكان بعض أجزائه أعلى من بعض . مع أنه لا أولوية في تعيين بعض
 أجزائه للعلوية وبعضها للسفلية .

ولا يقع التمييز فيما هو داخل فيه ، باعتبار الجهة ، لا بالمرسز
 والمحيط . فتتعدد به جهتان هما مأخذا امتداد واحد ، لا غير .

ومن تأمل ما قيل تأملا جيدا ، فلا يشك في وجود جسم هو متتهى
 الاشارات الجسمية ، محيط بكل الاجسام ، غير مركب ، وغير متحرك
 بالحركة المستقيمة ، والا لكان لحركته جهة مفترقة الى تعدد^(١) غيره .
 وسيأتي لذلك مزيد تقرير .

والمحدد تتعين به أوضاع الاجسام ، وأماكنها ، ويتقدم على جميع
 الحركات والسكنات الطبيعية والقسرية بالطبع ، وان كان وضعه
 يتعين بما تحته ، لا بمعنى أن يتعين وضع كل واحد منهما بتعين وضع
 الآخر ، والا لزم الدور . بل بمعنى أن يتعين وضع الأجزاء ، ووضع
 كل واحد منهما بوجود الآخر وبذاته . لا يتعين وضعه .

والمحدد ليس بعض أجزائه المفروضة فيه . اذ لا جزء له بالفعل .
 كما سبق ، أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من غيرهما

فكل وضع معين له . فهو من الأحوال الممكنة للحقوق (به)^(٢)
 (لوحة ٣١٢) ، وكل ممكن للحقوق فممكن التبدل ، باعتبار ذاته .
 وأن جاز أن يمنع من تبدله أمر خارجي . فوضع المحدود ممكن التبدل
 ولا يفتأ تبدله الا بالحركة . ولا تتصور حركته الا بتبديل نسبه : أما
 الى داخل فيه . أو الى خارج عنه .

(١) أ «محدده» .

(٢) سقطت من أ .

واذ لا خارج عنه - والا لكان متحدد الجهة بما فوقه - فلا يكون
معددا لكل الجهات . وكلامنا أنما هو في المحدد لكلها ، فيصير^(١) تبدل
النسبة الى الداخل .

وهذه النسبة لا تتبدل ، على تقدير أن يكون هو وجميع ما فيه
متحركا ، لانه يلزم الا يتمين لتلك الحركة صوت . ولا يتصور تمام
دوره ، الا اذا وصل المفروض حرا الى حيث فارق .
ومتى لم يكن في داخله ما هو ساكن لم يكن ذلك الاستتمام
وحركتهما لو تساويتا^(٢) ، لم يتصور تبدل النسبة ولو فضلت
احدهما على الاخرى .

فالذي فضلت حركته متحرك . والاخر في حكم الساكن .
فاذا تحرك المحيط ، فيجب سكون شيء مما في حشوه ، فان بحركته
تتبدل نسبة كل واحد منهما ، الى الآخر ، ولو كان الجسم الذي تختلف
نسبة الاجزاء اليه متحركا ، جاز أن تختلف نسبة اجزاء الجسم الثاني ،
الى الجسم الأول ، مع سكون من الاول ، فليس يكون لاحدهما اختصاص
باختلاف النسب ، من دون الآخر ، فلا يكون هناك حركة خاصة بأحد
الجسمين .

وأما الساكن فلا تختلف النسب فيه الا الى المتحرك ، فلا بد مع
وجود الحركة الوضعية ، من وجود جسم ثابت .
فانه ما لم يكن وضع ، لم تكن حركة^(٣) وضعية .

(١) أ «فيتعين» .

(٢) في الاصل «تساوتا» .

(٣) أ «حركته» .

كما انه اذا لم يكن أين ، لم تكن حركة في الأين ، ولا ستكون فيه .
وما لم (يكن) ١٠ جسم ثابت ، لم يكن وضع يختلف معه نسبياً .
الحركات . وكما لا بد من وجود جسم مستدير . حتى توجد الحركة
المستقيمة . فكذا لا بد من وجود جسم ثابت . حتى توجد الحركة
المستديرة الوضعية .

والحركة المستقيمة ممتدة على محدد كل الجهات . اذ لو تحرك
كذلك ، لكان ١٢ له حيز طبيعي . من شأنه أن يفارقه ويباوده .

فيكون وضعه الطبيعي متعدد الجهة . لاجله لا به ، لانه قد يفارق
موضعه ، ويرجع اليه ، وهو في الحالين ذو جهة .

فتكون جهته متعددة عند وجوده فيه . وعند لا وجوده . فيكون
محدد جهة موضعه الطبيعي جسماً غيره .

وما لم توجد الجهة . لا تقع الحركة نحوها . فتلک الجهة اما
متقدمة عليه ، أو معه .

وكيف كان . لم يكن هو معددا لكل الجهات . وفرض محدد
(لها) ١٣ ، هذا خلف .

وأیضا ، فلو صح عليه الانتقال بالحركة المستقيمة . لكان لا يخلو
اما أن تقتضي طباعه الكون في تلك الجهة . أو لا تقتضي . فان لم
تقتض ، فكيف تتحدد به الجهة . مع جواز ألا يكون هناك ١٤ ؟

وان اقتضت طباعه الكون فيها . وهو جائز المفارقة لها . وطالب
لها بالطبع ، وجب أن تكون حاصلة . حتى يطلبها بكلية وأجزائه . فلا
تكون الجهة متعددة الذات به . بل بجسم آخر .

(١) سقطت من أ

(٢) أ «كان»

(٣) سقطت من ك

على أنك تعلم أنه لو تحرك حركة مستقيمة ، لوقعت الحركة الى
لا صوب . وهو محال . وبهذا يظهر أيضا ، أنه لا (يجوز أن) ^{١١} تتركب
من أجسام مختلفة الطبائع .

وان كان قد سبق بيان ذلك بوجه آخر ، فإنه لو تراكب منها لكانت
بساطته قابلة للاجتماع ، فيصح عليها الانتقال من جهة الى جهة .

ويلزم من كونه لا يقبل الحركة المستقيمة ، ألا يقبل الحسوق
والالتئام . فانهما لا يتصوران الا بها .

ولا يقبل التخلخل والتكاثف لهذا بعينه ، واذ هو لا يتحرك الى
فوق . ولا الى أسفل ، فهو لا ثقيل ، ولا خفيف ، ولا حار ولا بارد .
واذ لا يقبل الانفصال أصلا (لا) ^{١٢} بسهولة . ولا بعسر ، فهو لا رطب ،
ولا يابس . ولا يقبل الكون والفساد . أي لا تغلغ مادته مسورته .
وتلص صورة أخرى طالبة لحيز آخر ^{١٣}

اذ لو كان قابلا لهما . فالصورة الكائنة أن حدثت في حيزه القريب
بعينها ، ووقفت ^{١٤} فيه كان حيزه القريب طبيعيا له . وهذا محال .
وان كان يتحرك عنه بالطبع فهو بحركة مستقيمة . وان كان في حيزه
الطبيعي بحسب الصورة المتكونة ، فان تكون فيه ، وهو خال ، لم يكن
الحلاء ممتمنا . وقد أبطلناه . وان تكون فيه . وليس بهال . فان لم
يدفع ذلك الجسم عن ذلك الحيز . لزم تداخل جسمين ^{١٥} . وهو محال .
وأن ^{١٦} دفعه . فالدافع والمدفوع . كلاهما قابل للحركة المستقيمة

(١) سقطت من أ .

(٢) سقطت من ك .

(٣) أ «ووقفه» .

(٤) ك «الجسمين» .

(٥) أ «فأكثر» .

واما كونه . هل يخلع صورة ويلبس أخرى . طالبة لنفس ذلك الجزء وهل يستحيل استحالة لا تؤثر في جوهره ، فذلك مما يتنبه على الحق فيه . فيما يرد في المستأنف .
وكذلك كونه . هل يصح عدمه ، أو لا يصح . والمحدد ان كان فيه ميل مستدير ، فهو ميل ارادي ، اذ ليس حركته بالطبيعية الى بعض الجوانب ، أولى من حركته الى غيره ، لتساوي اوضاعه .
والجهات الغير الطبيعية لا نهاية لها ، ولكن بحسب حركة الحيوان تتمايز جهات . فان الذي اليه أول حركة النشوء ، يسمى فوق ، وما يقابله تحت .

واذا عني (لوحة ٣١٢) بالفوق ، ما يلي رأس الانسان ، وبالسفل ما يلي قدميه (١) ، فهو مما يتبدل بتبدل الوضع . ثم أن الارض كرة ، والجانب الذي يلي رأس الواقف على موضع منها ، يلي أخمص الواقف على الجانب الآخر منها ، في مقابلته ، وبالعكس . ولا كذلك الفوق ، بمعنى القرب من الفلك ، والسفل ، بمعنى البعد عنه ، فان ذلك لا يختلف باختلاف الأزمنة والامكنة .

واما اليمين (٢) ، وهو الذي منه مبدأ الحركة ، واليسار وهو مقابله والقدام وهو الذي اليه الحركة الاختيارية طبعاً .
والخلف وهو المقابل له ، فظاهر ، أنها تختلف بحسب اختلاف الاوضاع . ولا يجوز وجود محددين ، لا يكون أحدهما محيطاً بالآخر . فانهما لا يتراصان ، بل يكون بينهما فرجة ، فان لم تملأ بجرم وقع الغلا ، وهو محال . وان ملئت بجرم ، فهو جرم مستقيم ، لا محالة . وله طرفان ، فاستدعى محددات فوقهما ، فلم يكونا محددين لكل الجهات . وهو على خلاف ما فرض .

(١) أ «قدمه» .

(٢) أ «اليمينى» .

الفصل السابع

فلسفي

ساتر الأفلاك والكواكب

وذكر جملة^(١) من أحوالها^(٢)

كل ما يتحرك من الأجرام السماوية ، على الاستدارة ، ففيه ميل مستدير ، لاستحالة وجود الحركة به ، دون^(٣) الميل .

وليس هو بقاسر ، والا لكانت حركاتها على موافقة القاسر ، فيلزم استوائها في : السرعة والبطء ، وهو على خلاف الواقع . وليست حركاتها طبيعية ، لأن الحركة المستديرة ، لا تكون بالطبيعة ، كما عرفت ، فهي بالارادة .

وبسائط هذا^(٤) ، اذا كان في طباعها ميل مستدير ، امتنع ان يكون في طباعها أيضا ميل مستقيم ، لأن الطبيعة الواحدة ، لا تقتضي أمرين مختلفين ، فلا تقتضي توجهها الى شيء باحد الميلين ، وصرفا عنه بالآخر . وليس الحكم في ذلك ، كالحكم في اقتضاء الطبيعة الحركة والسكون ، فانها انما اقتضت استدعاء المكان الطبيعي فقط .

فاذا خرج الجسم عنه بالقسر أعادته إليه بالحركة ، واذا كان فيه حفظه بالسكون ، فاقتضاؤها في حالتي الحركة والسكون واحد ، ولا كذلك اقتضاء الميلين المذكورين .

(١) أ «جملة» .

(٢) أ «أحكامها» .

(٣) أ «بدون» .

(٤) أ «وهذه» .

فإن اقتضاء الحركة المستديرة مفاير لاستدعاء المكان الطبيعي ،
ثم في الامكنة مكان طبيعي : يطلبه المتحرك على الاستقامة ، وليس في
الاورضاع وضع طبيعي يطلبه (المتحرك) ، على الاستدارة ، ولذلك
استندت احدى الحركتين الى الطبيعة ، دون الاخرى .

.. هذا حكم ما هو بسيط (منها) ، ويلزم منه ألا يتخرق ولا
يتخلخل ولا يتكاثف ، ولا يكون ثقيلًا ولا خفيفًا ولا حارًا ولا باردًا ،
ولا رطبًا ولا يابسًا ، ولا قابلاً للكون والفساد ، على قياس ما عرفت في
المحدد .

واما هل يجوز أن يكون في سائر الافلاك مركب ، أو ان كان فيها
ذلك فهل حكمه في امتناع اجتماع المثلين وغيره ، مما يلزمه هذا الحكم ،
الذي هو لبساطتها ، ففيه نظر .

والذي يجب ان تتحققه ههنا ، أنه لو كانت السماويات أو شيء
منها ، غير دائم الوجود ، أو كان شيء من اعراضها القارة ، أو شيء
من أحوالها غير ثابت ، لافتقرت الى فلك أو أفلاك أخرى متحركة على
الدوام حركة دورية ، لا تتغير في شيء من ذلك ، لما مستعلم الاحسان
الا وهو منفصل عن الحركة الدورية .

واما الاعراض الاضافية ، والتي ليست بقارة ، فيجوز اختلافها
فيها . فإن حركاتها المختلفة يحصل بسببها لها اختلاف اضافات ،
كالتثنيث والتربيع والتسديس والمقارنة والمقابلة ، واصناف مسن
الاختلافات ، في مطارح شعاعاتها ، وامتزاجات تقع بينها ، ليس في
قوة البتير استيفاء جميعها .

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

وبذلك حصلت الاستعدادات المختلفة في عالمنا هذا . والكواكب
المشاهدة في السماء نجد منها سبعة سيارة ، لا تثبت نسبة أوضاع بعضها
من بعض .

ونجد^١ نسبة أوضاع بعضها الى بعضها محفوظة ، لم تتغير ،
بحسب الحس في الازمان المتطاولة ، ولا في شيء من التواريخ التي نقلت
اليها . ووجد لهذا الباقي حركة بطيئة يظهر منها القليل في السنين .
وهو على ما وجده المتأخرون في كل مائة سنة قريب درجة ونصف ،
من دور الفلك ، الذي مجموع دوره مقسوم بثلاثمائة وستين درجة .

وسميت السبعة بالمتحيزه وهي : الثمر وعطارد والزهرة والمريخ
والمشتري وزحل . والباقية سميت بالثوابت ، وهي كثيرة تفوت
الاحصاء . ويحتمل أن تكون المجرة منها . لكنها كواكب متقاربة الوضع
فرؤيت كلطخة واحدة . وكل واحد من المتحيزة سامت الثوابت ،
ويتحرك منها نحو الشرق .

أما الثوابت فلان كوكبا من المتحيزة لسا سمت كوكبا منها ، فهي
ناحية من المغرب ، وعناد اليه ، في مدة معلومة ، ومضت عليه مدد
متطاولة ، وجدت مسامتته له في الجانب الشرقي ، من ذلك الموضع ،
فدل على أن الثوابت تتحرك نحو المشرق . ثم كل واحد من المتحيزة
وأكثر الثوابت المشاهدة : يتحرك من المشرق الى المغرب ، في كل يوم
بليته ، دورة واحدة . وهو دال على وجود فلك محيط بكلها ، ويحركها
(لوحة ٢١٤) تلك الحركة .

(١) أ «نجد يا منها» هكذا .

ولو كانت الكواكب كلها مركزة في فلك واحد يتحرك بحركته الى الغرب ، ويحركها الفلك المحيط به الى المشرق ، لتساوت حركتها ، الى جهة الغرب ، في السرعة والبطء . ولم نجد الامر كذا ، فهي في عدة أفلاك يحيط بعضها ببعض .

وقد وجد القمر كاسفا لعطارد وللشمس^(١) . ووجد عطارد كاسفا للزهرة فعلم أن فلك القمر تحت فلك عطارد ، والشمس وفلك عطارد تحت فلك الزهرة .

ولما كانت الزهرة كاسفة للمريخ ، والمريخ كاسفا للمشتري ، والمشتري كاسفا لزحل ، وزحل كاسفا لبعض الثوابت ، علم أن فلك الكاسف تحت فلك المكسوف . واحتمل كون الثوابت في فلك واحد ، أو في أفلاك متعددة متساوية الحركة .

والفلك المدير للكل تسمى منطلقاته معدل النهار ، ومحوره محور العالم ، وقطباه قطبي العالم ، وحركته بالنسبة الى الافاق ، اعني الدوائر المتوهمة^(٢) التي تفصل في كل موضع بين الظاهر من الفلك والخفي منه .

وتقطع معدل النهار على نقطتين متقابلتين ، تسمى أحدهما شرقية والآخرى غربية ، (و)^(٣) هي على ثلاثة أقسام : أما دولابسة وهي في خط الاستواء ، وأما رحوية ، وهي في المواضع المسامتة لقطيب العالم . وأما حمانلية ، وهي في غيرهما من المواضع . ووجدت الشمس في المساكن التي يدور الفلك فيها دولابيا مائلة الى الشمال تارة ، والى الجنوب أخرى . ويبقى قريب نصف السنة في أحد الجانبين ، وقريب نصفها في الجانب الآخر .

(١) «والشمس» .

(٢) «الموهومة» .

(٣) سقطت من ك

فإذا توهمنا خطا يخرج من مركز الارض (و) ١٦ ينتهي الى سطح
 الفلك الاعظم مارا ١٧ بجرم الشمس ، ودارت الشمس بحركتها
 الخاصة بها ، دورة (واحدة) ١٨ تامة ، فإنه ترسم ١٩ في سطح ذلك
 الفلك دائرة عظيمة ، مقاطعة لمعدل النهار ، وتسمى فلك البروج .
 ونقطة التقاطع بينهما التي اذا جاوزتها الشمس ، حصلت في
 الشمال ، هي نقطة الاعتدال الربيعي ، ونقطة التقاطع المقابلة لها التي
 اذا جاوزتها ، حصلت في الجنوب ، هي نقطة الاعتدال الخريفي ،
 ومنصف ما بين نقطتي التقاطع في الجهة الشمالية ، هو نقطة الانقلاب
 الصيفي وفي الجهة الجنوبية هو نقطة الانقلاب الشتوي .
 وإذا ٢٠ توهم انقسام ما بين كل نقطتين من النقط الاربع ،
 بثلاثة اقسام متساوية . وتوهمنا ست دوائر ، تمر (و) ٢١ كل واحدة
 منها على نقطتين متقابلتين من النقط الاثنى عشر ، انقسم سطح الفلك
 الاعظم اثني ٢٢ عشر قسما كل منها ، يسمى برجاً .
 وإذا كانت الشمس فيما بين نقطتي الاعتدال الربيعي ، والانقلاب
 الصيفي ، كان الزمان ربيعا ، وإذا كانت ٢٣ في الربيع الذي يليه من
 الجهة الشمالية ، كان صيفا .
 وإذا كانت في الربيع الثالث ، كان خريفا ، وإذا كانت في
 الربيع الرابع ، كان شتاء .

-
- (١) سقطت من ك
 - (٢) ا «مار»
 - (٣) سقطت من ك
 - (٤) «ترسم»
 - (٥) ا «فأذا»
 - (٦) سقطت من ك
 - (٧) ا «بائنسى»
 - (٨) ا «كان»

والمساكن المتسامة لمعدل النهار تصل الشمس الى سمت رؤسهم في نقطتي الاعتدالين : الربيعي والخريفي . وكل واحد من الوقتين ، هو عندهم صيف ، وبعد كل صيف خريف وشتاء وربيع . فهناك ربيعان « صيفان » وخريفان وشتاءان . وان كانت كل هذه قريبة من التشابه عندهم ، بحسب سماعة الشمس .

ووافق هذه المواضع تمر كلوا على قطبي العالم . وتقطع معدل النهار والدوائر الموازية لها من القطب الى القطب . بتسعين متساويين في زوايا قاسية . فيكون لكل كوكب هناك طلوع وغروب .

ويتساوى زمان المكث فوق الارض وتحتها . ويتساوى النهار والليل . هناك أبدا . وتقطع الافاق معدل النهار في المواضع العائرة عنه . لا على زوايا قائمة . فيرتفع هناك أحد قطبي العالم عن الأفق . وينحط الآخر عنه . ويكون بعض الكواكب أبدى الظهور ، وبعضها أبدى الخفاء . ويكون الأفق قاطعا للدوائر الموازية لمعدل النهار بقسمين متساويين .

وإذا كان القطب الشمالي ظاهرا ، كانت القوس الظاهرة من الدوائر الشمالية . فوق الارض . أعظم من التي تحتها . ومن الجنوبية . بخلاف ذلك .

ويكون النهار أطول من الليل . إذا كانت الشمس هناك في البروج الشمالية . وأقصر إذا كانت في الجنوبية . والمواضع التي فيسا بين دائرة البروج ومعدل النهار تنتهي الشمس الى سمت رؤسها ، في كل دورة شمسية دفتين .

(١) أ «قريباً» .

(٢) ك «على» .

(٣) أ «الليل والنهار» .

(٤) أ «وتقاطع» ك «وتقاطع» .

والتي في مسابقة الانقلاب الحقيقي . تنتهي الى سمت رزمها دفعة واحدة فقط . وما يجاوز ذلك ، فلا ينتهي الى سمت الرأس والمواضع التي تكون مدار نقطة الانقلاب الصيفي فيها أبدى الظهور . فالشمس تبقى في المدورة الواحدة فوق الارض . عند دخولها ، الى تلك النقطة . ويظهر لها بعد ذلك طلوع وغروب . واذا انتهت الى نقطة الانقلاب الشتوي تبقى في المدورة الواحدة تحت الارض . والمواضع التي ينطبق فيها قطب فلك البروج على سمت الرأس . ينطبق فيها فلك البروج على الافق . فاذا مال القطب نحو الجنوب . أرتفع نصف فلك البروج عن الافق دفعة ، وانخفض النصف الاخر دفعة (لوحة ٣١٥) والمواضع التي ينطبق فيها قطب العالم على سمت الرأس . ينطبق الافق على معدل النهار . ويكون محور العالم قائما على سطح الافق . وتدور الكرة حركة دورة رجوية ، ويبقى نصف فلك البروج ظاهرا أبدا ، ونصفه خفيا أبدا . وتكون السنة كلها يوما وليلة ، قريب نصفها يكون نهارا ، وقريب نصفها يكون ليلا .

وانما كان قريبا من النصف ، لا النصف حقيقة . بسبب ما يظهر من بطنه حركة الشمس في بعض الفلك ، دسرتها في بعض . وحركة الشمس ليست على محيط فلك مركزه مركز العالم ، والاما اختلف بعدها عن جميع المواضع المسامطة لفلك البروج .

فما كانت تختلف آثارها في تلك المواضع . وما وجد آثارها انما من مقتضيات شعاعها ، كتسخين الارض . وتوليد الابخرة فني ناحية الجنوب ، أكثر واقوى من وجودها في ناحية الشمال . ودل ذلك من طريق العدس . مضافا الى ما وجد بالرصد ، من اختلاف حركتها في

(١) أ «ثم تكون» .

(٢) أ «ولما» .

نصفي منطقة البروج بالسرعة والبطء ، ومن كون جرمها في الكسوفات ، في أواسط زمان البطء ، أصغر قليلا منه . في أواسط^(١) زمان السرعة . على كونها في البطء أبعد من مركز العالم . وفي السرعة أقرب اليه ، فتكون حركتها اذا لم تكن خارقة للفلك . اما على محيط كرة صغيرة ، غير شاملة للأرض . متحركة على نفسها . ويحركها فلك آخر مركزه مركز العالم . وتسمى تلك الكرة فلك التدوير . واما على محيط كرة شاملة للأرض ، لكن مركزها خارج عن مركز الأرض . فتقرب تارة من الأرض . وتبعد أخرى . وأبعد بعدها يسمى (الأوج) . وأقرب قريبا يسمى الحضيض . ودلت المشاهدة على أن القمر في حركته من المغرب الى المشرق يسرع تارة ويبطئ أخرى ، من غير أن يختص ذلك بموضع معين من الفلك . بل يقع في جميع أوضاعه . وهذا اذا لم يعرض لحركاته البسيطة اختلاف ، ولا يخرق بحركته الفلك ، هو^(٢) دليل على أنه يتحرك على فلك تدوير ، تحركه تارة الى المغرب ، وتارة الى المشرق فتعرض له السرعة والبطء .

ولما صار تارة شماليا عن الشمس ، وأخرى جنوبيا ، علم على ذلك الاصل ، أن فلك تدويره لا يتحرك في مسامحة فلك البروج . بل على محيط الدائرة مائلة عنه . قاطعة للدائرة المرسومة على كرة القمر ، الموازية لفلك البروج على نقطتين متقابلتين . يقال لاحدهما الرأس ، وهي التي اذا جاوزها القمر ، حصل^(٣) في الشمال ، والاخرى الذنب ، وهي التي اذا جاوزها حصل^(٤) في الجنوب . ولما وجدنا أنه اذا سامت القمر الشمس ، في إحدى النقطتين ، ووقع

(١) أ «واسط» .

(٢) ك «فهو» .

(٣) أ «يحصل» .

(٤) أ «يحصل» .

- هناك كسوف ، ثم عادت الشمس بحركتها الخاصة بها ، الى تلك النقطة ، ووقع فيها كسوف اخر ، لم يكن الكسوف الثاني في ذلك الموضع من الفلك بعينه ، بل كان في موضع آخر مائل عنه الى جهة المغرب ، استدللنا بذلك على أن فلكا اخر ينقل نقطتي الرأس والذنب ، الى جهة المغرب ، ويسمى ذلك فلك الجوزهر .

ثم القمر ، كلما قرب من تربيع الشمس ، وكان سريع السير ، فان ازدياد سرعته تكون أشد من ازديادها في موضع اخر ، وهو دليل على أنه اذا قرب من التربيع ، كان أقرب^(١) من الارض ، مما اذا كان قسي موضع اخر . وذلك يدل على ان فلك تدويره^(٢) يتحرك على محيط فلك خارج المركز ، ليقرب من الارض تارة ، ويبعد أخرى . وقد استدل على وجود فلك اخر ، يحرك بعده^(٣) الا بعد ، بسبب موافاته ، كل واحد من الاوج والحضيض ، في كل دورة مرتين . وكل ذلك على تقدير عدم الاختلاف في الحركة البسيطة وعدم انخراق الفلك .

واختلاف هيئات تشكل النور في القمر ، بسبب اختلاف اوضاعه من الشمس ، دل على أنه لا نور في نفسه ، وانما نوره من الشمس .

فاذا قاربها كان وجهه المظلم مواجهها لنا ، فلا يرى مضيئاً . واذا مال بحيث ينحرف وجهه المضيء الينا ، نرى هلالاً . واذا صار البعد بينه وبين الشمس بمقدار ربع دائرة ، نرى نصفه مضيئاً . واذا صار مقابلاً لها كان وجهه المضيء (كله)^(٧) الينا ، فيرى

-
- (١) أ «السي» .
 - (٢) أ «التدوير» .
 - (٣) ك «بمد» .
 - (٤) أ «فاذا» .
 - (٥) أ «مقدار» .
 - (٦) أ «فاذا» .
 - (٧) سقطت من ك .

تام النور . واذا أنصرف عن المقابلة انتقض نوره ، وازدادت ظلمته ، الى أن يجتمع بالشمس ، فلا يقابلنا من نوره شيء . واذا حصل القمر على مقابلة الشمس ، ووقع في ظل الأرض ، انحجب نور الشمس عنه فيبقى على ظلامه الاصلي . فان لم يكن له ميل عن مسامته الشمس انخسف كله . وان كان له ميل أقل من مجموع نصف قطر القمر والظل ، انخسف بعضه .

اما اذا كان الميل مساويا لمجموع نصف القطرين ، أو أكثر ، لم يقع في الظل المذكور ، ولم ينخسف . وهذا دليل على أن جرم الشمس أعظم من جرم الأرض . ولولا ذلك لوجب انخساف القمر في الاستقبالات كلها .

ونحن اذا توهمنا خطوطا تخرج من طرفي قطر الشمس . الى طرفي قطر الأرض ، خارجية ، كذلك بالاستقامة ، فانها تتلاقى على نقطة . ولكون الأرض جرما كثيفا ، مانعا من نفوذ الشعاع ، وجب أن يقع لها ظل (لوحه ٣١٦) محصور ، فيما بين تلك الخطوط ، على شكل مخروطي .

ومتى ما صار القمر في نقطة التقاطع ، بين منطقة الفلك المائل ، وبين فلك البروج ، وكانت الشمس مسامته لنقطة التقاطع أيضا . ولم يكن للقمر ميل عن مسامته الشمس ، فيصير حائلا بيننا وبينها . فيرى وجهه كأنه سواد على صفحتها . وذلك هو كسوف الشمس الكني . وان كان له ميل عن مسامته الشمس ، وكان الميل أقل من مجموع نصف قطر الشمس والقمر ، انكسف بعض الشمس . وان كان الميل أعظم أو مساويا لم ينكسف . والكواكب الخمسة من المتحيزة ، وهي التي غير الشمس والقمر قد يعرض لها ان تنزل صوب جهة المشرق ، وترجع الى المغرب . ثم تستقيم .

ولا يختص ذلك بموضوع معين . بل يقع في جميع أجزاء فلك البروج . فلو كانت ان لم يعرض للبسيط منها اختلاف . ولم ينخرق بها الفلك .

(١) أ «بنورة» .

(٢) «خارجيا» .

هي على محيط فلك تدوير . وما يرى حركته منها في بعض مواضع الفلك أسرع ، وفي بعضها أبطأ . ففلك تدويره يقرب من الأرض ، ويبعد عنها . فلها فلک خارج المركز يحرك فلک التدوير . وكذا ما نرى بعده من الشمس مختلف القدر في مواضع الفلك ، فإن قربه يوجب رؤية للبعد اعظم ، وبعدة يوجب رؤيته أصغر .

والذي يرى بعده المذكور كذلك هو عطارد والزهرة . وقد استدل على أن أوج عطارد وحضيضه يقرب من الأرض ويبعد ، وهو يحوج الى خارج مركز آخر له ، ولجميع الكواكب حركات أخفى من المذكورة ، وتحتاج على الاصول السابقة ، الى أفلاك أخر ، تستند اليها ، لم أتمرض لذكرها ، وقد ذكر بعضها في الكتب المبسولة .

وكل حركة قلت انها محتاجة الى فلک صفته كذا ، فانما أعني بذلك احتياجها اليه ، أو الى ما يقوم مقامه ، واحداً كان ذلك القائم أو أكثر . وإذا قلت : فلک الثوابت ، فأريد بذلك فلکها ، أو أفلاكها ، فانه لم يتحقق كونها في فلک واحد .

وجملة ما قد يحصل من احوال هذه الاجسام السماوية ، أن منها ما أفلاكاً (٢) شفافة ، ومنها كواكب مضيئة .

والأفلاك (٣) كثيرة : منها ما مركزه موافق لمركز الأرض ، تحقيقاً أو تقريباً . ومنها ما مركزه خارج عن مركزها ، وهو اما محيط بها ، وهو المسمى بالخارج المركز ، أو غير محيط بها ، وهو فلک التدوير . واما الكواكب فأكثـر من أن تحصى . والذي عرف منها بالرصد سبع متحيزة . ألف ونيـف وعشرون كوكباً ثوابت . وهذه المباحث أكثرها مبني على أن السماويات لا يعرض لها اختلاف سرعة وبطء ، ولا انغراق والعتام ، ولا

(١) ك «واحد» .

(٢) ا «أفلاك» .

(٣) ا «أفلاك» .

تخلخل وتكاثف ، ولا رجوع وأنعطاف (ولا) (١) وقوف ، ولا خروج من خيز •
ويلزم من ذلك أن الكواكب لا تنتقل حول الارض ، بأن يخرق لها
أجرام الافلاك ، بل انتقالها بسبب حركة الافلاك المركوزة فيها ، وان
تكون الحركات المختلفة في الرؤية مستندة الى ما تقتضي تشابهها •
وتلك المختلفة لا يمكن أن تكون حركة بسيطة ، بل يجب كونها من
جملة بسائط كل واحد منها متساويا (٢) •

وكل حركة تختلف زواياها ، أو فسها في الازمنة المتساوية ، فهي
مركبة ، وليس كل مركبة كذلك • فان كانت هذه الاصول واجبة في نفس
الامر ، فلا بد لكل كوكب من عدة افلاك لحركاته المشاهدة •

وان لم تكن واجبة فالحدس يحكم بوقوعها في السماويات في الاغلب ،
وتتكرر افلاك كل كوكب •

ويصدق أكثر ما ذكرته ، الا ترى كيف تحس النفس من موافاة
مركز تدوير القمر وعطارد ، أو جيهما في كل دورة مرتين ، وكذا
حضيضهما ، أن فلك التدوير لهما ، لا يقطع الحامل بحركته وحده ، بل
هو متحرك بحركة الفلك الحامل له ، وكيف تحس من كون القمر كلما
كان أكثر بعدا من الارض ، كان خسوفه أقل مكنًا ، على أن الظل يستدق
كلما بعد عنها ، وعلى أن الشمس أكبر منها •

وربما يختلف باختلاف الاشخاص الجزم بذلك ، على حسب ما ينظم
من القرائن العلمية والاعتبارية ، من أحوال الحركات وغيرها •
وانت تعلم أن الجسم الواحد من هذه ، ومن غيرها ، لا يتحرك حركتين
الى جهتين ، من حيث هما حركتان ، بل تتحرك حركة واحدة ، تتركب
منهما •

واذا تركبت الحركات ، وكانت الى جهة واحدة ، أحدثت حركة

(١) سقطت من ك •

(٢) في ك . أ «متساوية» •

• تساوي مجموعها • وان كانت الى جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفصل البعوض على البعوض ، أو سكونا ان لم يكن فصلا •

وان كانت في جهات مختلفة ، أحدثت حركة مركبة الى جهة بتوسط تلك الجهات على نسبتها • والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات ، والى غيرها بالعرض •

ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات • ولا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين ، حصوله دفعة في جهتين •

وتحرك فلك فلكا يكون بملازمة المتحرك لمكانه من المحرك ، وكونه منه كالجزء من الكل ، فيتحرك مع قطبيه وسائر أجزائه بحركته ، مثل ساكن السفينة بحركة السفينة ، ثم انه مع ذلك يتحرك بنفسه (لوحية ٣١٧) حركته الخاصة به ، كساكن السفينة ، اذا تردد فيها الى أي جهة شاء • فهكذا يجب أن يفهم الحال في حركات الاجرام السماوية المختلفة ، التي يتحركها كل جرم منها •

والكلام في الاجرام العلوية ، وما تحويه السفلية ، من حيث كمياتها وكيفياتها واطرافها وحركاتها اللازمة لها طویل •

والعلم المختص به ، هو علم الهيئة • ومباحثه كثيرة ومتشعبة • وهو من العلوم النفسية ، الدالة على عظمة المبدع جل وعلا • وقد حقق فيه الفاضل مؤيد الدين العرضي - رحمه الله - ما لم يحققه من قبله ، عن سمعنا به ، وبين أن أصغر الكواكب التي ترى في السماء ، هو عطارد •

ونسبة جرمه الى جرم الارض ، كنسبة الواحد الى اثني عشر الفسا وثمانمائة وتسعة عشر ، وأن أكبرها هو أكبر ما يرى من الكواكب الثابتة • ونسبة جرمه الى جرم الارض ، كنسبة اثنين وثلاثين الفسا وثلاثمائة وتسعة وثلاث الى الواحد •

وبين أن القمر قريب جزء من أربعين من الارض ، وأن الشمس هي قريب من مائة وسبع^{١١} وستين مرة ، كالارض ، وأن الزهرة كجزء من

(١) أو «سبعة» •

أربعة عشر من الأرض تقريباً ، وأن جرم المريخ مثل جرم الأرض سبع مرات وسدس مرة . وأن نسبة جرم المشتري الى جرم الأرض كنسبة اثني عشر ألفاً وثمانمائة وثلاثة عشر ، الى الواحد بالتقريب . وأن نسبة زحل اليها كنسبة ستة عشر ألفاً ومائتين وثمانية وخمسين وثلاث ، الى واحد . وأن أصغر الكواكب الثابتة هي كالأرض تسعة آلاف وخمسمائة وثلاث^{١٢} وسبعين مرة وتسع دقائق .

وبين أن أقرب قرب القمر ، وهو غاية ما يمكن أن يكون ارتفاع الاسطوانات ، بما به نصف قطر الأرض واحد وثلاثة وثلاثون وربع .

وأن أبعد البعد للشمس تقريباً بالمقدار الذي هو نصف قطر الأرض أيضاً ألف ومائتان وأربع وستون مرة . وبين البعد الأقرب والأوسط والأبعد عن مركز الأرض ، لكل واحد من المتحيزة ، حتى انتهى الى كرة الثوابت . وبين أن القدر الذي علم تحتها ، وهو نصف بعدها عن مركز الأرض ، (و) ٣٠ هو مائة وأربعون ألفاً ومائة وسبع وأربعون مرة ، بما به قطر الأرض واحد . وأن قطر الأرض بالتقريب ، هو سبعة آلاف وستمائة وستة وثلاثون ميلاً ، وأثنان وعشرون دقيقة ، كل ميل منها ثلاثة آلاف ذراع ، كل ذراع أربعة وعشرون أصبعاً ، كل أصبع ثمانين شعيرات ، يلصق بطون بعضها الى بعض .

والاشهر أن الاصبع يكون ست شعيرات . بهذه الصفة . وعلى هذا يكون الميل أربعة آلاف ذراع . ولا تفاوت الا في الاصطلاح فقط . بل المقدار واحد . وأكثر ذلك بينة على انه أقل ما يكون ، وقطع به من جانب القلة . ولم يقطع به من جانب الكثرة .

وعلى هذا ، فأبعد ما وقفنا عليه من فلك الثوابت ، يقطع من المسافة

(١) ك «الالف» .

(٢) في ك «ثلاثة» .

(٣) سقطت من ك .

في جزء من تسعمائة جزء من ساعة مستوية ، مائة وخمسة وخمسين ألف ميل ، وسبعمائة وثمانية عشر ميلا ، وربما^(١) ، بالتقريب ، بموجب ما تقتضيه المساحة والحساب .

والله أعلم بما فوق ذلك من الافلاك وعجائبها . ومن أراد تحقيق ذلك على أسول علم الهيئة ، فليبه بمطالعة كتاب هذا الفاضل . في هذا الفن .

وانما ذكرت هذا القدر منه ، لما فيه من الامر المجيب الدال على عظمة هذه الاجرام ، وحكمة صانها ، وعظيم قدرته ، التي تبهر العقول . وبعد أن تكلمت في الاجسام آخذ في الكلام عن الحركات وما يتعلق بها . ومن الله (سبحانه) الهداية (والتوفيق)^(٢)

(١) في ك ، أ «وربما» .

(٢) ، (٣) مقطتا من ك .



مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی

الباب الخامس

فسي

النفوس وصفاتها وآثارها



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

الفصل الأول

فـي

اثبات وجود النفس ، وبيان أن
معقولاتها لا يمكن حصولها في الـة
بدنية ، وأنها مستغنية في التعقل
الذي هو كمالها الذاتى عن البدن

قد سبق أن المراد بالنفس هو جوهر ليس بجسم^{١١} ولا جزئيه ، ولا
حال فيه . وله تعلق بالجسم من جهة التدبير له ، والتصرف فيه ،
والاستكمال به . فنحتاج الآن أن نبين وجود موجود ، هذا شأنه ، ونبين
ذلك بما نجده صادرا عن الإنسان ، من الإدراك والتحريك^{١٢} .

فانه لو كان لجسميته ، لكان كل ما له الجسمية متحركاً بالارادة ،
ومدركا مثل تحركه وإدراكه ، فكانت العناصر والجملادات كذلك ، وهو
على خلاف الوجدان . ولو كان ذلك لمزاج جسمه ، أو نسب عناصره ، أو
مجموع بدنه . مع أنا نجد المزاج دائم التبدل ، وببديله تتبدل نسب
العناصر . وجملة البدن ، لما كان الإنسان يشعر بأنانيته شعورا مستمرا ،
وهو متحقق أنه هو الذي كان منذ سبعة سنه ، أو أكثر . والمتبدل غير
ما ليس بمقابل . فالمدرک منا غير هذه الاشياء .

(١) هذا يختلف عن تفسير النفس في النظرية الذرية ، بأنها مادية
تتألف من ذرات سريعة الحركة ، شديدة اللطافة ، موزعة في أرجاء
الجسم . وتتخلل مع الجسم بعد الموت - الموسوعة الفلسفية المختصرة
١٥٣ .

(٢) آ من التحريك والإدراك .

ثم المزاج كيفية واحدة ، لا يصدر عنها أفعال مختلفة - وأنايية
الانسان ليست كذا .

ونرى المزاج يمانع الانسان كثيرا ، حال حركته ، في جهة حركته
كالصاعد (لوحه ٢١٨) الى موضع عال ، فان مزاج بدنه ، لفلية المنصرين
الثقلين فيه ، تقتضي حركته الى أسفل .

وقد يمانع في نفس الحركة ، كالمأشي على الارض ، فان مزاجه يقتضي
السكون عليها ، ولو كان مزاجه هو المحرك ، لما تحرك البتة الا الى أسفل .
ولو كان المدرك منه هو مزاجه ، لما أدرك باللمس ما يشبهه ، لانه لا ينفعل
عنه .

ولا بد في الادراك من الانفعال ، ولا ما ضاده ، لانه يستحيل عند لقاء
ضده ، فلا يبقى موجودا ، فكيف يلمس به ، وهو ممدوم .

وكيف يلمس بالمزاج المتجدد ، ونحن نعلم أن اللامس أولا هو اللامس
ثانيا ، والناصر بطباعها^(١) متداعية الى الانفكاك . والذي يجبرها على
الالتئام والاجتماع ، هو غير ما يتبعهما ولا شك أن المزاج تابع لهما .

والانسان ما يعيد مزاجه السيء ، الى حالته الملائمة . عند السكن من
ذلك ، مع أن المزاج الممدوم لا يمكن^(٢) أن يعيد نفسه أو مثله .

وليس الجامع للمناصر (مزاج)^(٣) الوالدين ، والا لما آسكن في بعض
الحيوانات ، أن يتولد ويتوالد كالفأر . ولو كان مجموع المناصر في بدن
الانسان ، أو مجموع الاعضاء هو النفس ، لما بقي الشاعر بذاته ، مع
فقدان عضو .

(١) أ «وطباعها» .

(٢) أ «يتمكن» .

(٣) سقطت من أ .

ونحن نجد من أنفسنا أنا لو كنا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا ،
من غير أن نستعمل حواسنا في شيء منا ، وفي غيرنا ، وحصلنا كذلك لحظة
ما في هواء غير ذي كيفية ، نشعر بها ، وأعضاؤنا منفرجة لئلا تتلامس ،
لكنا قسي مثل هذه الحالة تغفل عن كل شيء ، سوى انيتنا •

فتعلم أن الاجسام والاعراض التي لم نحصلها بعد ، لا مدخل لها في
ذواتنا ، التي عقلناها ، دون تلك الاشياء • فالذات التي لم تغفل عنها ،
مع هذا الغرض ، هي غير أعضائنا الظاهرة والباطنة ، وغير جميع
الاجسام والحواس ، والقوى والاعراض الخارجة عنا •

وأنت فمتى عقلت ذاتك في حال من الاحوال ، مع غفلتك عن هذه
الاشياء ، كفك ذلك في العلم ، بأن ذاتك منايرة لها • ولهذا تشير الى
ذاتك بأنها ، وتشير الى كل جرم وعرض فيه من بدنك وغيره ، بأنه هو
مثبت لك وجود شيء ، يصدق عليه ما قيل في تعريف النفس ، الا الجوهرية
فاذا ثبت أنه جوهر فذاك هو النفس المعرفة ، فيثبت وجودها • ويدل على
جوهريته أنه لو كان عرضا ، لكان موضوعه اما جسم ، أو غير جسم •

فان كان جسما كان الحال فيه منقسما بانقسامه ، لكن المدرك منها
بسيط ، لا يقبل الانقسام ، والا لتوقف العلم به ، على العلم بجزئه ، لكن
العالم بجزئه يتوقف على العلم به ، لانا لا نعلم شيئا من الاشياء الا ونعلم
أنا عالمون به^(١) ، فتعلم ذاتنا مع العلم به بالضرورة فلو علم المركب ذاته ،
للزم الدور •

وان كان غير جسم ، فهو اما جوهر أو غير جوهر • فان كان جوهرًا •
فاما أن يكون له تصرف في البدن بذاته ، لا بعرض فيه ، أو لا يكون • فان
كان الاول فهو النفس ، وان كان الثاني وهو أن يتصرف في البدن بعرض
فيه ، فهو النفس أيضا •

(١) «عالمين» •

فإن الاعراض التي تعرض لذواتنا ، فتوجب صدور أفعال عنها .
تحسها ، كالقدرة والارادة وسائر الدواعي ، لا تنسب الأفعال إليها . بل
هي منسوبة الى ذواتنا التي تفعل بها . وان كان غير جوهري . فلا بد من
انتهائه الى الجوهر ، ويمود الكلام فيه .

وهذا الجوهر هو محل الصور العقلية (منا) ١١ . ولا شيء من تلك
الصور بذوي وضع ، والا لم تكن مشتركة بين ذوات الاوضاع المختلفة .
وكل حال في جسم أو في ذي ١٢ وضع فهو ذو وضع . فتبين من هذا أيضا .
ان المدرك منا ليس بجسم ، ولا حال فيه .

ويدل على ذلك أيضا . أنا ندرك الكليات المنطبقة على كل واحد من
جزئياتها ، كما ندرك الحيوانية المطلقة التي تشترك فيها البقرة والفيل .
فلو كانت في جسم ، أو في شيء حال في جسم ، أو كان لها نسبة الى
أحدهما بالحضور عنده ، ان لم يصدق عليها الانطباق فيه ، للزمها على
جميع هذه التقادير وضع خاص . ومقدار خاص ، فلم تكن مطابقة
للمختلفات في هذه .

واذا قد طبقت ذلك ، فمحلها ليس بمتقدر ، ولا بذوي وضع ، كيف
كان . وكذا اذا عقلنا مفهوم الواحد المطلق . الذي عن خصوص مقدار
ووضع .

وكذلك مفهوم الشيئية . فانها لو انقسمت بانقسام محلها ، فكل جزء
من أجزائها . أن كاشيئية فحسب ، لم يكن فرق بين الكل والجزء ، وان
كان شيئية مع أزيد ١٣ . كخصوص مقدار وغيره . فقد زاد الجزء على
الكل .

وان كان : لا هذا ، ولا هذا ، فللشيئية جزء . هو لا شيء . وكل

(١) سقطت من أ

(٢) أ «ذوي» .

(٣) ك «زائد» .

هذا محال . و من المعلوم أن محل المعقول الغير المنقسم . هو محل سائر
المعقولات ، وكذا الذي حضر عنده مدرك غير ذي وضع ، هو الذي يحضر
عنده سائر المدركات .

فالمدرك منا لذي وضع . ولغير ذي وضع ، هو غير جسم . ولا
جسماني في ذاته .

ومن تأمل الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة الاتصالية كالشجاعة والجبن
والتهور (لوحه ٣١٩) وملكة الفطنة والعلم ، علم انها لا تحصل للجسم ،
ولا لعرض سار فيه ، والا انقسمت بالقسمة الاتصالية . ولا تحصل أيضا
لجزء من الجسم ، ولو جاز كونه في ذاته جزءا لا يتجزأ . والا لكنت هذه
الاشياء بأفهرها ذوات أوضاع . وادراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا ، فإن
انكل لا يقع الشعور به ، دون الشعور بأجزائه . وكما استمر شمس شعور
الانسان بذاته مع الغفلة عن أجزاء بدنه من القلب والدماغ وغيرهما .
فكذلك استمر شعوره بذاته ، مع غفلته عما يفرض فضلا للنفس مجهولا .
ولو كان يشعر بذاته بصورة تحصل في ذاته من ذاته ، لكان مشارا اليها
بهو ، لا بأنا ، فليس إدراكه لذاته بأمر زائد : صسورة كان أو غيرها .
وجوديا^{١١} أو غير وجودي . ونجد أنا عندما نشعر بذاتنا . وعندما نشير
اليها ، لا نجد في ذاتنا الا أمرا يدرك ذاته .

وما يفرض من سلب موضوع أو محل أو إضافة بدن . أو أمر آخر ،
اي شيء كان ، فهو عرض خارج عنها . ولو كان لها فضل مجهول ، مع انها
مدركة لذاتها بغير صورة . وذاتها كما هي غير غائبة عنها ، لكنت مدركة
له ، فلم يكن مجهولا . هذا خلف .

فلا نجد ضروريا في أدراك مفهوم (أنا) الا الحياة ، التي هي وجود
الشيء عند نفسه ، فهي مفهوم (أنا) ، دون ما وراءها ، وجوديا كان أو

(١) ك «وجودي» .

عدميا ، لازما أو مفارقا . ولا يلزم أن تكون الحياة حاصلة لشيء لا حياة له في حد ذاته ، كالأجسام .

فانه لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث تصدر عنها أفعال الحياة ، لكان مفهوم الجسم ، هو مفهوم الحياة الحاصلة له . فكان كل جسم حيا بتلك الحياة ، وأن كان لها ذلك ، لانها أجسام ما فقد تخصصت بأمر ما ، وليس بجسم فلا يتمتع أن يكون وجوده بعينه كونه بهذه الصفة .

والحياة ليست ما به يكون الشيء حيا ، بل حياة الشيء حيثيته ، على قياس ما قيل في الوجود .

والنفس الانسانية ليس لها من الحياة الا ادراك ذاتها . واما ادراك غيرها وأفعالها ، فالقوى البدنية ، وبقوتها العقلية . فاذن حياتها من دون ذلك حياة ناقصة : يمرض لها الكمال تارة وتفتقده أخرى .

وتختلف النفوس في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك . ولو فرضت النفس انية تدرك ذاتها ، بمعنى أن يكون ادراكها لذاتها صفة هي غيرها ، لتقدمت لذاتها على الادراك ، فكانت مجهولة ، وهو محال .

وإذا لم يزد^(١) ادراكها لذاتها على ذاتها ، فلا يتصور أن تغفل عن ذاتها البتة .

واذ قد ثبت وجود النفس ، وثبت أيضا أنه لا يجوز أن تحل معقولاتها في جسم ، فهي غير متصلة بالبدن ، بل ولا بجملته العالم الجسماني ، ولا منفصلة عنه ، بمعنى الانفصال الذي يقابل الاتصال ، مقابلة العدم للملكة وكذلك معقولاتها لا يتصور عليها الاتصال بالأجسام والانفصال عنها . بذلك المعنى .

ولا يقدم في ذلك قول القائل مشيرا الى نفسه : دخلت وخرجت وصعدت ونزلت ، مع أن الدخول والخروج والصعود والنزول ، من خواص الأجسام والجسمانيات ، فان التمسك بمجرد الالفاظ لا حاصل له .

(١) في ك ولم يزداده .

وسبب إطلاق هذه ، كون الامور العقلية ، لا تكاد تتحرى عن المحاكيات :
الخيالية والوهمية . والخيال والوهم لا يتصوران المجردات . فلاشارات
القولية العرفية لا تقع على العقليات ، دون مصاحبة أمور خيالية .

وإذا كانت مشوبة بذلك ، فلا بد وان تقع الى البدن أيضا ، فتضاف
أمور الى النفس ، وهي للبدن . وأمور الى البدن ، وهي للنفس ، للعلاقة
المتأصلة بين النفس والبدن .

والملكة الحاصلة للنفس من مشاهدة الموجودات مقارنة للمحسوسات
والمتميزات ، هي الموجبة لاستيلاء الوهم ، حتى حكم يحصر الوجود فيها .
ومزاولة العلوم البرهانية ورجوع الانسان الى تأمل حال نفسه ، هو الدافع
لذلك الحكم ، والموجب للاعتراف بوجود المفارقات .

وهنا (أمور)^(١) اقتناعيات هي ، وان لم تكن كل واحدة منها موجبة
لليقين ، في تجرد ذاتنا ، واستغنائها في التمثل عن البدن ، فقد يكون
مجموعها يوجب عند بعض الناس طمأنينة بذلك :

منها أنها لو أدركت بالبدن ، لما أدركت ذاتها ، فإن سائر القوى
البدنية لا تدرك ذاتها ، كالبصر لا يبصر نفسه ، والشم لا يشم نفسه ،
والخيال لا يتخيل نفسه .

فإن هذه لا آلات لها ، الى آلاتها ، ولا الى ادراكاتها . ولا فعل لها
الا بالآتها ، (والقوة العقلية بخلاف ذلك ، فإنها تدرك ذاتها
وادراكاتها)^(٢) . وجميع ما يظن به أنه آلة لها .

رمتها أن النفس لو كانت جسمانية في ذاتها ، أو في تعلقها^(٣) ،
لكانت تكمل بتكرار الافاعيل القوية ، لا سيما اذا لم يقع التراخي بين
الافعال ، دل على ذلك التجربة . وعلته أن الافاعيل بالقوى القائمة لا
بالإبدان تنفعل عنها موضوعات تلك القوى .

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من أ .

(٣) ك «تعلقها» .

والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ، ويسمعه عن المقاومة ، فيرويه (لوحة ٣٢٠) ، فتتوهن القوة القائمة به معه .
والقوة العقلية بأدراك المعقولات ترداد قوة . وإذا عرض للنفس صلال عند التفكير (١) في المعقولات ، فإنما ذلك باعتبار القوى الجسمانية . ولو كان ذلك لكلال النفس لما كان موجب كلالها مشحذ قوتها . ومن تلك الحجج الإقناعية ، أنها لو كانت جسمانية ، لما أدركت الضعيف عقيب القوي ، كما لا تدرك الرائحة الضعيفة أثر القوية ، ولا النور الضعيف بعد القوي ، والقوة العقلية ربما قواها ادراك القوي على أدراك الضعيف ، فضلاً عن أنه لا يضمفها عنه .

ومما يحتج به أيضا ، أنه لو كانت النفس جسمانية لكنت بعد سن الوقوف عند الانحطاط ، وتجد ذلك في الإغلب بعد الاربعين . فكان (٢) يلزم اختلاف الشعور بذاتها ، وبمعقولاتها ، وليس كذا .

ولو كان الهرم لكلال النفس لاطرد في كل شيخ ، ولما كانت الافكار المؤدية الى العلوم مضعفة للدماغ . ونحن نجد كثيرا من المشايخ تضعف جميع قواه الا العقل ، فانه يكون اما ثابتا ، واما في طريق الازدياد . فحرف بعض المشايخ ، واختلال عقل بعض المرضى ، ليس الا لان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ، لا لانه لا فعل له في نفسه .

وقد ذكر في بيان هذين المطلبين أدلة كثيرة ، لم أر التطويل بذكرها .

على أن بعض ما ذكرته كاف في ببيانهما ، فإن البرهان على أن الإدراك منا ليس بجسماني ، يستغني عن بيان أنه ليس بمزاج البدن ،

(١) ك «الفكر» .

(٢) أ «وكان» .

ولا نسب العناصر ، وبمعنى ما يثبت به ذلك يفنى عن كله . ولكن لما كان يعض النفوس تتضح له النتيجة من برهان ، وبمعناها لا تتضح له من ذلك البرهان . بل ربما اتضح له من غيره ، لاختلاف النفوس في الاستعداد لقبول اليقينات وغيرها ، لا جرم كان تكثر الأدلة على المطلوب واحد ظاهر الفائدة ، وله فائدة أخرى ، هي أنه أن لم تستعد النفس لقبول اليقين من دليل ، ربما استعدت لقبوله من مجموع أدلة ، كما ذكر في الاقناعيات . ومن حصل له اليقين ببرهان واحد استغنى به عما سواه .



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

فهي إذن قسرية ، لا يدفع من فوق ، بل يجذب من العضو . لما تجده من جذب المريء والمعدة للطعام من الفم ، عند الحاجة الشديدة ، من غير ازادة الحيوان .

ولأن المعدة تجذب الطعام اللذيذ الى مقرها ، ولهذا تخرج الحلاوة بالقيء أخيرا ، وإن كان الانسان يتناولها بعد تناوله غيرها من الأغذية .

وأما في الرحم ، فلأنه قد يحس جذبها للأجليل وقت الجماع ، إذا انقطع الطمث عنها ، وحلت من الفضول وأما في سائر الأعضاء ، فلأن الاخلاط الاربعة التي هي : الدم والصفراء والبلغم والسوداء ، تخلط^(١) في الكبد ، ويتميز كل واحد منها ، وينصب الى عضو معين ، فلولاً أن العضو جاذب لذلك الخلط بعينه ، لما اختص كل عضو بخلط خاص . ومنها الماسكة للمجذوب ، وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء ، ولو كان رطباً ، فلا يندفع في الاغلب ، حتى يتم مضغه .

وفعلها في الرحم الانضمام على المنى ، ومنعه من النزول ، وإن كان بطبعه ثقيلاً ، وكذا (قياس)^(٢) سائر الاعضاء . ومنها الهاضمة ، وهي التي تحيل الغذاء وتعدده ، لقبول أثر الغاذية ، وهو حالته الى ما يليق بجوهر الحيوان ، أو النبات .

وتظهر أحوالها في الانسان عند المضغ أولاً ، ولهذا كانت الحنطة المضروخة تفعل في انضاج الدماويل ، فوق ما تفعله المطبوخة في المعدة ثانياً ، وهو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ، وهو الكيلوس . ثم في الكبد ثالثاً ، وهو أن يصير بحيث تحصل منه الاخلاط الاربعة ، ثم في المروق رابعاً ، وهو صيرورته بحيث يصلح أن يكون جزءاً من العضو .

(١) «مختلطة» .

(٢) سقطت من ك .

ومنها الدافعة للشغل ، ولهذا نجد الاسماء عند التبرز (لوحة ٣٢١) كأنها تنقزع من موضعها ، بدفع ما فيها الى اسفل ، وترى الاجشاء تتحرك الى اسفل وقد يتهيا الفضل لقبول فعلها فيه بقوة أخرى ، لعلها الهاضمة أيضا ، كتلطيف الفيزط وتكثيف الرقيق ، وأمثال ذلك ، وأثر الغازية الاحالة والتشبيه والالصاق .

القوة الثانية النامية ، وهي قوة توجب الزيادة في أجزاء المفتذي على نسبة طبيعية محفوظة في الاقطار ، لتبلغ الى تمام النشوء . فبهذه القيود خرجت الزيادات الصناعية ، وما هو كالورم والسمن .

وقد يوجد الاسمان مع سقوط القوة ، كما في حق الشيخ ، وقد يوجد الهزال مع النمو ، كما في الصبي .

وقد تكون النامية هي الغازية . فإن كليهما^{١١} تفعل تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه . فإن كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل ، فهو الاغتمام^{١٢} ، وان كان زائدا فهو النمو . الا أنه في الابتداء يكون قويا جدا ، والمادة مطيعة ، فيكون وافيا بأيراد المثل ، والزيادة ، (و) .^{١٣} بعد ذلك تضعف ، فلا تقوى الا على أيراد المثل فقط .

القوة الثالثة المولدة ، وهي قوة تفيد تخليق البروز بطيعة . وأفادة أجزائه هيئات تناسبها ، ما يصلح لمبدأية شخص آخر من نوعه ، أو من جنسه .

وهي في الانسان وكثير من الحيوان تجذب الدم الى الانثيين من الاعضاء ، فتتقبل الآثار المتعلقة بالتوليد ، فتغير تغيرا مداما لحصول صورة النطفة فيه ، ثم تلحقه عفونة تمد المادة التركيبية ، لخلق صورة

(١) فسي ك . ان كلامه .

(٢) ك «الاعتدال» .

(٣) سقطت من ك .

وليس أخرى . وإذا تملقت النفس بها تبعتها مزاج غير الذي كان في المادة يعد لقبول آثار النفس . وتنقسم المولدة الى نوعين : ما يفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ، ليصير مبدءا لشخص (آخر) من نوعه أو جنسه . وما يفيد بعد استحالته الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البرز ، أو بجنس ذلك النوع والمادة التي تفعل فيها المولدة في الحيوانات التي نمرقها ، هو المنى ، وهو فضل الهضم الاخير .

وذلك انما تكون عند نضج الدم في العروق ، وضرورته مستعدا استعدادا تاما ، لان يصير جزءا من جوهر الاعضاء ، ولذلك فان الضعف الذي يحصل من استفراغ المنى أقوى مما يحصل من استفراغ أمثاله من الدم . لان ذلك يورث الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية . ومجموع القوى التي في النبات يقال لها القوى الطبيعية . وبالكيفيات الاربع يتم أمر هذه القوى ، فان الحرارة تطفئ ، وتحرك المواد . والبرودة تسكن وتمعد ، والرطوبة تواتي لقبول التشكل والتخلق ، واليبوسة تحفظ الشكل وغيره ، وتقيد التماسك . وخلق الحرارة في الحيوانات . أو في بعضها أكثر من الرطوبة . لتتمكن بها القوى مسن تصليب الرطوبة وعمل العظام والفضاير وما شاكلها منها .

فاذا صلبت قلت الرطوبة ، وكانت الحرارة باقية على جملة ، فتمن في أفناء باقي الرطوبات ، الى أن تأتي على جميعها ، فيموت ذلك الحيوان . ولموته أسباب أخرى مذكورة في كتب الطب .

والغاذية تخدم النامية . وتخدمان جميعا المولدة . وفي الانسان تبقى الغاذية بعد القوتين . وتحدث المولدة بعد الغاذية والنامية . وتبقى الغاذية والمولدة بعد النامية .

(١) سقطت من أ .

وقد تكون هذه القوى في الحيوانات والنباتات عبارة عن استمدادات تابعة لهيئاتها ، والباقي في أمور سماوية ، أو ما يجري مجراها .

وربما كان مبدؤها أمرا واحدا ، في الحيوان والنبات ، تعاونه الامور السماوية ، على حسب الهيئات والاسباب الخفية . وتصرفه الى فعل على ما يتم به نوعه أو شخصه . وبطلان التوليد والنمو ، ربما يعمل في بعض الاشخاص أو الاوقات ببطلان استمداد مزاجي ، يناسب ذلك الفعل .

وقد تختلف أمزجة الانسان اختلافا يوجب الاستمداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد وتبطل تلك القوى أو بعضها ، والمبدأ باق (١) ، ويكون البطلان راجعا الى بطلان استمداد القابل وجاز أن يكون ذلك المبدأ هو النفس ، وجاز أن يكون غيرها ، لكن لا يحصل الا عند تعلقها بالبدن ، كما أدت اليه التجربة في الانسان وغيره . وبهذا الاعتبار نسبت هذه القوى الى النفس ، وجعلت من آثارها .

ويدل على ارتباط هذه القوى بالنفس ، ما يعمري مستشعر الخوف من مقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن كثير من الافعال الطبيعية ولهذا اذا تصرفت النفس بالكلية الى أمر يهمها ، أو عبادة ، أو التفات الى معشوق ، وقمت الافعال الطبيعية المذكورة ، أو ضممت ، وكثير من هذه القوى اضيف اليها أفعال لا تصح الا من ذي شعور وادراك .

وكيف ينسب التركيب المجيب الذي في ابدان الحيوانات . وخاصة الانسان ، الى قوة عديمة الشعور والادراك ، حالة في الجسم ، متشابهة في الحس ، وهو المنى .

(١) أ «باقــــي» .

ولو كان المبدأ يحدث (لوحة ٣٢٢) خلقة الاعضاء ، وضرورها ، قوة مركزة في النطفة ، لكانت النطفة : اما متشابهة في الحقيقة ، كما هي متشابهة في العن . أو ليس . فان كانت متشابهة في الحقيقة ، وجب أن يكون الشكل الحادث من تلك القوة ، في تلك المادة الكثرة ، لان القوة التي تفعل بلا شعور ، اذا كانت سارية في المادة ، وكانت المادة متشابهة لم يكن الاثر الا واحدا متشابهها . وان لم تكن النطفة متشابهة مع أنها سيالة رطبة رقيقة ، لزم الا ينحفظ فيها ترتيب الاجزاء ، ولا نسبة بعضها الى بعض .

فكان ينبغي ألا يبقى ترتيب الاعضاء ورسفها ، على نسبة واحدة في الاكثر ، وليس الامر هكذا .

ثم لا بد في النمو من ورود مادة وحادث خلل في المورد عليه . وحركات الواردة ليست الى جهة واحدة ، بل الى جهات مختلفة ، بحسب الاعضاء ، وهي في كل عضو الى اصواب في الطول والعرض والعمق ، فليست هذه الحركات مما يصح صدورها ، عن قوة واحدة متشابهة العمال .

وكذا الحال في التغذية به ، عند سد ما يتخلل .

والصاق الغذاء بالاجزاء المختلفة ، وبدون الادراك . لا تصح هذه التحريكات المختلفة ، والالصاقات (١) . ونحن نعلم قطعا أن هذا الادراك المذكور ليس للنفس الانسانية . فان افعال هذه القوى دائمة في البدن ، والنفس غافلة عنها .

ونعدها حذسا موجبا لليقين ، أن الحيوانات المعجم أيضا ، لا تدرك أفعال هذه القوى في أبدانها . فأذن هو أدراك موجود آخر ، معين بهذه الانواع في عالمنا . وتنتمى البحث فيه سيأتي في المواضع (٢) الآليق به .

(١) أ «والاضافات» .

(٢) أ «الموضع» .

الفصل الثالث

فسي

قوى الحس والحركة الإرادية ، وهي
التي تصدر عن نفس الانسان ،
ولا يشك (في) ^(١) أنها حاصلة
لباقسي الحيوانات

ما يصدر عن الإرادة ^(٢) من الحركات له مبادئ أربعة مترتبة :
أولها - الإدراك ، وهو أبعدنا عن الحركة ، فانا اذا أحسنا أو
تخيلنا أو توهمنا أو تعقلنا في شيء من الأشياء أنه نافع أو ضار ،
سواء كان ذلك مطابقا لما في نفس الامر ، أو غير مطابق له ، أنبعث من
ذلك الإدراك شوق : أما الى طلبه ، أن كان أدراكه نافعا ، وأما الى
التهرب منه أو دفع ضرره ، أن كان أدراكه ^(٣) ضارا ، وهذا الشوق هو
المرتبة الثانية . ويدل على مغاييرته للإدراك ^(٤) أنه قد يدرك ما لا يشترق
اليه ، ولا الى دفعه والهرب منه . وقد يتفق الإدراك في جماعته ،
ويختلف الشوق منهم .

والاشتياق الى جلب ما يعتقد نافعا أو لذذا ، يسمى قوة شهوانية
والى دفع المكروه والمؤذي يسمى قوة غضبية . ويتبع هذا الشوق أجماع
على الطلب أو الهرب ، وهو المرتبة الثالثة .

(١) سقطت من أ .

(٢) ك «للإرادية» .

(٣) أ «أدراك»

(٤) أ «الإدراك» .

والدال على مغايرته للشوق كون الشوق قد يكون حاصلا ، ولا اجتماع^(١) ، وقد يريد تناول ما لا يشتهي ويشتهي ما لا يريد تناوله ، وكأنه كمال للشوق وتأكيده^(٢) . فان الشوق قد يكون ضعيفا . ثم يقوى ، حتى يصير أجماعا . وهذه المراتب الثلاث هي الباعثة على الحركة .

وأما الفاعلة المباشرة لها ، فهي المرتبة الرابعة ، وهي قوة تنبعت في الاعصاب والعضلات . من شأنها أن تشنج العضلات ، يجذب الاوتار والرباطات وأرخائها وتمديدها . ودلت على مغايرتها لما قبلها مسن المبادئ كون المشتاق المجمع قد لا يقدر على التحريك ، وكون مسن لا يشتاق قد يقدر عليه .

هذه هي الحركة على الحقيقة ، وغيرها يقال له محرك بالمجاز . وحكم الثلاثة الاول حكم الامر المخدوم ، وحكم هذه حكم المأمور الغادم لتلك . والاحساس^(٣) الموجود في الانسان وغيره من الحيوان : أما احساس بالحواس الظاهرة ، وأما احساس بالحواس الباطنة .

والحواس الظاهرة على حسب ما وجدناه ، لا على وجه الجزم بأنه لا يمكن غيرها أو لم يوجد . خمسة : الحاسة الاولى اللمس ، وهو أهمها للحيوان ، اذ لا يصح أن نفقده ، ويكون حيا فيما نجد . وذلك لان الحيوانات التي نشاهدها . تركيبها الاول من ذوات الكيفيات الملموسة ، ومزاجه منها ، وفساده باختلافها .

(١) «أجماع» .

(٢) «وتأكده» .

(٣) الاحساس في علم النفس يعني الشعور بما يحيط بالكاثر من المؤثرات وهو خاص بالانسان والحيوان ، وفي الجسم أعضاء تنصت للتأثر بأحاساس خاصة ، فالاذن لا تتأثر بالقوى مهما يكن شديدا ، ولكنها تتأثر بأضعف الاصوات ، راجع أحمد عطية الله : دائرة المعارف الحديثة ١ : ٣٠ .

والحس طليعة للنفس ، ويجب أن يكون للطليعة قوة تدل على ما يدفع به الفساد ، ويحفظ به الصلاح ، وذلك هو الحواس ، ويعمد أن يكون حيوان له حس اللمس ، ولا قوة محركه فيه ، لأنه أن أحس بالموافق طلبه . وأن أحس بالمنافي هرب منه .

ومدركاته هي : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة . والملاس والغشوة . والخفة والثقيل ، وما يتبع هذه كالمصلاية واللين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك . وجاز أن تكون قوى اللمس^(١) كثيرة ، فيدرك كل ضدين من هذه بقسوة .

وجاز أن يكون أدراك الثقيل والخشن والصلب وغيرهما ، بضرب من تفريق اتصال ، أو أنمصار آلة .

لكن أدراك الحرارة والبرودة . لا يجوز أن يكون كذلك ، والا لما وقع (لوحة ٢٢٣) الاحساس بهما ، أحساسا يتشابه في جميع مواقع اللمس . بل كان يقتصر على مواقع التفريق ، ولا يعم التفريق عضو واحدًا على التشابه .

وهذه القوة موجودة في جميع جلد البدن ، لشدة الحاجة إليها . ولا يتم اللمس إلا باللماسة ، والمؤدي له إلى الاعضاء هو العصب ، كما شهدت به المباحث الطبية . وليس متعلقا بالعصب دون اللحم ، والا لكان الحساس شيئًا منتشرًا كالليف ، بل قابل ومؤد .

وما كان من أمزجة اللامسات أقرب إلى الاعتدال ، كان الطيف أحساسا .

ولا يشعر بما كنيته مثل كيفية العضو المدرك ، فإن الإدراك لا يقع إلا من انفعال ، والانفعال لا يقع إلا عن جديد ، إذ الشيء لا ينفلج عن ذاته أو عن مساويه .

(١) أ «النفس» .

الحاسة الثانية الذوق وآلته في الانسان ، وما نعرفه من الحيوان ، هو المصعب المفروض على سطح اللسان ، وهو تال للمس في المنفعة ، ويشبهه في الاحتياج الى الملاسة ، ويفارقه في أن نفس الملاسة لا تؤدي الطعم ، بل المؤدي له فيما نجده في الانسان ، هو رطوبة عذبة عادمة للطعم في نفسها ، تنبعث من الالة المسماة الملعبه ، فتؤدي الطعم بصحة لتكيفها بها ، الا أن يخالطها طعم ، كما في بعض الامراض .

وانت تعلم أنه قد يتركب من الطعم واللمس شيء واحد ، لا يتميز في الجس ، فيصير ذلك كطعم محض كالحرارة ، فانها تفرق وتختزن ويتفعل عنها سطح الفم انفعالا لمسيا ، ولها اثر ذوقي ، ولا يتميز ادراكها اللمسي والذوقي .

الحاسة ١١ : الثالثة : الشم ، وهي في الانسان ضعيفة وتشبه رسوم الروائح في نفس الانسان ، كأدراك ضعيف^(٢) البصر ، شبحا من بعيد . وكثير من الحيوانات الاخرى^(٣) ، هي أقوى ادراكا لذلك من الانسان . والانسان أبلغ حيلة منها ، في إثارة الروائح الكامنة .

ونجد الاحساس الشمي محتاجا الى انفعال الهواء . ولا يكفسي تحليل البخار من ذي الرائحة ، فإن المسك اليسير أمتعال أن يتبخر تبخرا تحصل منه رائحة منتشرة أنتشارا يمكن أن ينتشر منها في مواضع كثيرة روائح كل واحدة منها ، مثل^(٤) التي أحس بها أولا . فالحق أن الهواء المتوسط يتكيف برائحة ذي الرائحة ، ويؤديها الى الالة الشامة .

وحامل هذه القوى في الانسان هو الزائدتان التابقتان في مقدم الدماغ ، الشبيهتان بحلمتي التدي . وليست الرائحة في الهواء فقط

(١) أ «والعاسية» .

(٢) أ «تضمين» .

(٣) أ «الاخر» .

(٤) أ «بشسل» .

من دون أن تكون في الجسم الذي يضاف اليه فإن العطل السليم يشهد بأنه
لو لم يكن في المنبر مثلاً رائحة ما كانت تزداد بتبخره .

ولما كان الانسان يحتال في صون البخار ، وضبطه عن التبرد ،
ويقصد الى تصريفه الى العضو السام .

وهذا فيدل على أن للتبخير مدخلاً ما في أدراك الروائح
(الحاسة) (١١) .

الحاسة الرابعة : السمع ، وهي قوة مرتبة في الانسان ، وحيوانات
آخر في العصب المتفرق في سطح الصماخ ، يدرك صورة ما يتأدى اليه
بتموج الهواء المضطرب بين قارع ومقروع ، مقاوم له ، انضغاطاً بعنف
يحدث منه صوت وحرف ، فيتأدى متموجاً الى الهواء المحصور الراكد في
تجويف الصماخ ، وتحركه (١٢) يشكل حركته ، ويماسس أمواج تلك
الحركة تلك القصة . وقد سبق الكلام في كيفية أدراك الصوت والحرف .

الحاسة الخامسة : البصر ، وهي قوة مرتبة في الانسان في العصبية
المجوفة ، التي تتأدى الى العين ، تدرك بها الاضواء والالوان (١٣) ، بانطباع
مثل صورة المدرك في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البارد
والجمد ، فأنها مثل مرآة ، فإذا قابلها متلون مضيء ، انطبع مثل صورته
فيها ، كما تنطبع (١٤) صورة الانسان في المرآة ، لا بأن ينفصل من المتلون
شيء ، ويمتد الى العين ، بل بأن يحصل مثل صورته في المرآة . وفي عين
الناظر .

ويكون استمداد حصوله بالمقابلة المخصوصة ، مع توسط الشفاف :
أما توسط ضروري في الرؤية ، وأما توسط اتفاقي ، لعدم الخلاء .

(١) سقطت من ك

(٢) أ «وتحريكه»

(٣) ك «والاصواب»

(٤) أ «كانطباع»

وليس المراد بحصول الصورة في العين ، وفي المرأة ، ولا بانطباعها فيهما الحصول والانطباع الحقيقيان^(١) ، على أن يكون المنطبع على مقداره ، والالزم أنطباع العظيم في الصغير ، عند أبصارنا لنفسنا . انساء ، وكذا في المرأة . بل الصئيل شرط في ظهور تلك الصور ، على وجه لا نعلم لئله .

ولو كانت الصورة في المرأة ، لما اختلفت رؤيتك للشيء فيها ، اذا تبدل موضعك ، والمرأة والشيء بحالهما لم ينتقلا عن موضعيهما ، ولا تغيرا ونحن نجد الشجرة في الماء تختلف مواضعها باختلاف مقامات الناظرين ، ويحتمل أن يحصل الانطباع حقيقة ، لكن لا تنطبع صورة العظيم على مقداره ، بل على مقدار صغير . تقتضي أدراك الشيء على عظمه ، وتكون على هيئة تفيد إدراك الابعاد ، بين الرائي^(٢) والمرئي ، كما تنقش الصورة على السطوح ، على وجه يدرك الناظر فيها أعماق (لوحه ٢٢٤) تلك الاجسام ، وابعاد ما بينها .

ومن شأن الاضواء والالوان المشقة^(٣) ، الانعكاس على مقابل ماهي له ، فإذا قابلته العين فلا بد من تكيفها بالضوء واللون ، ولهذا نجد الجدران تستضيء بضوء ما يقابلها ، وتتلون بلونه ، كأخضرار الجدار وأحمراره من الثياب الخضراء والحمراء .

ويعتبر في الابصار أيضا خروج شعاع من العين على شكل مخروطي ، قاعدته عند المبصر ، ورأسه عند العين .

وعلى هذا يبتني علم المناظر ، ويدل عليه لون الحيوانات ، التي تنوء عينيها كثير ، وهي التي ترى أعينها في الظلمة لضوئها تبصر في الليل المدلهم . ومن قوى نور عينه قوى أبصاره ، ومتى قل قل .

(١) ك «الحقيقيين» .

(٢) أ «الرائي والرائي» .

(٣) ك «المشركة» .

دنور العين محسوس ، فبالضرورة يؤثر فيما يقابله استغناءه ،
وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي . بل يقال له •
خروج بالمجاز كما يقال : الضوء يخرج من الشمس ، مع أنه قد تبين
قبل أنه يمتنع أن يخرج منها شيء على تقدير^(١) ، كون الشعاع جسما •
وان كان ذلك باطلا . وعلى تقدير كونه عرضا ، وهو الحق - ثم كيف
يتصور أن يخرج من العدة ما ينبسط على نصف كرة العالم ، ويشغل
ما بين السماء والأرض •

والكلام في الابصار طويل ، والعلم المتكفل به ، هو علم المناظر
والمرايا • وقد ظهر أن الانطباع وخروج الشعاع بالمعنيين المقدم
ذكرهما ، كلاهما معتبران فيه . مع شرائط آخر ، ككون المرئي ليس في
غاية القرب ، ولا في غاية البعد . ولا في غاية الصغر ، وان يكون مقابلا
دمضيئاً^(٢) ، أو في حكم المقابل ، كرؤية الوجه ، بسبب المراة ، والأى يكون
بينه وبين الآلة حجاب •

وهذا^(٣) كله جاز أن يكون شرطا في الابصار عند تعلق النفس
بالبدن ، هذا التعلق المخصوص لا مطلقا •

وجاز أن يكون (لا) ^(٤) مطلقا شرطا لذلك ، ويمكن أن يكون بعض
هذه ليس هو شرطا بالذات ، بل بالعرض ، وذلك كالقرب المفرط ،
فأنه من المحتمل بأن يكون منعه من الرؤية^(٥) ، بسبب أن الاستنارة
والتورية شرط للمرئي ، فيفتقر إلى نورين : نور باصر ، ونور مبصر •
والجفن اذا غمض فلا يستنير بالانوار الخارجية ، وليس لنور البصر

(١) ك «تقديرى» •

(٢) «مضيئا ومقابلا» •

(٣) أ «فى هذا» •

(٤) سقطت من ك •

(٥) ك «للرؤية» •

من القوة الثورية ما ينوره ، فلا يرى لعدم الاستنارة ، لا لكونه قريبا ، وكذا كل مفرط القرب والبعد المفرط في حكم العجاب ، لقلة المقابلة .

ولعله كلما كان الشيء أقرب كان أولى بالمشاهدة ما بقي نورا ومستنيرا ، كالشمس ، لو كانت في القرب ، مثل الجفن ، وفي المراتب ما هو مرئي بالعرض ، كالوضع والتشكل والتفرق والاتصال والعدد والبعد ، والملاسة والخشونة ، والحركة والسكون ، والشفيف والظلمة والكثافة ، والقبح والحسن ، والتشابه والاختلاف ، والضحك والبكاء . والطلاقة والعبوس ، وغير ذلك .

فإن كل ذلك إنما يدرك بأن يشارك البصر قوة أخرى ، أو قوى آخر ، أو لعدم الابصار ، كما في الظلمة ، فيكون مرئيا بالمجاز .

والحواس الباطنة في الإنسان على ما وجدناه ، وإن احتمل أماكن غيرها ، لم نجد من أنفسنا خمسة أيضا ، بمدد الظاهرة :

أولها - الحس المشترك ، وآلتها التجويف الاول من الدماغ ، وهي تدرك جميع الصور التي تدركها الحواس الظاهرة متأدية إليها ، وإليها يرجع أثرها ، وفيها يجتمع ، وكأنها رואض لهذه القوة ، ولولاها ما أمكن لنا أن نحكم أن هذا المسموم ، هو هذا الأبيض (الحاضرين) ^(٢١) ، فإن الحس الظاهر منفرد بأحدهما ، والحاكم لا بد له من حضور الصورتين ، حتى يحكم بجمع أو تفريق بينهما .

وثانيهما - الصورة ، وتسمى الخيال أيضا ، ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، وهي خزانة لتلك القوة ، وهي في ذلك التجويف أيضا ، وجاز كونها في موضع آخر منه . ويدل على تفايرهما أن القبول بقوة غير القوة ، التي بها الحفظ . واختير ذلك من الماء ، فإن له قوة النقش . وليس له قوة تحفظه .

(١) هكذا هي موجودة في ك ، أ .

(٢) ك «تلك» .

وكما أن النفس لا تقدر على الحكم في الجميع ، الا بقوة مدركة للجميع ، فذلك لا يقدر عليه الا بقوة حافظة للجميع ، والا فتندم صورة كل واحد من مدركات القوة عند أدراكها الاخر ، والتفاتا اليه . وبهاتين القوتين . ينصر القطر النازل خطا مستقيما . والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا ، على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر . والبصر لا يدرك الا المقابل وهو قطرة أو نقطة ، ففي قوى الانسان قوة يؤدي اليها البصر ، فيشاهد ما أدى اليها ، وقبل غيبوبة تلك الصورة ، أدى اليها ذلك في موضع آخر ، وكذلك حتى حصل من مجموع تلك الادراكات خط أو دائرة .

وكذلك النائم يرى في نومه أمورا يشاهدها (١) ، لا على ما يكون عليه حال التخيل ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون ، مع تعطل حواسهم الظاهرة صورا ، لا يجدها الحاضرون معهم في الخارج . وربما كانت بحيث لم توجد في الاعيان سببها . والامور التي يتخيلها الانسان في غاية أوقاته ، ليس فيها مشاهدة .

وما ذاك الا لان الادراك (لوحة ٣٢٥) بهاتين القوتين ، قد يقوى ، فتكون مشاهدة ، ويكون ضعيفا في الاغلب ، فيكون تخيلا .

وثالثها - القوة الوهمية ، وهي في التجويف الاوسط من دماغ الانسان ، تحكم بها النفس احكاما جزئية . وتدرك في المحسوسات بالحواس الظاهرة معاني غير محسوسة بها ، مثل ادراك الشاه عداوة الذئب ، وادراك الكلب معنى فيمن أنعم عليه موجبا للمتابعة والخضوع له ، وليس ذلك بالعين ، بل بقوة أخرى - وهذه ليمض الحيوان الاعجم كالمقل للانسان .

(١) ١ - مشاهدة .

- ورابعها المتخيلة^(١) : وهي في التجويف الاوسط أيضا . ويحتمل ألا يكون محلها ، ومحل التي قبلها منه واحدا . ومن شأنها أن تركيب الصور بعضها مع بعض ، وكذا المعاني ، وتركيب بعض الصور مع بعض المعاني ، وكذلك تفصل الصور عن الصور ، والمعاني عن المعاني وعن الصور ، فيتصور مثلا انسانا يطير^(٢) ، وشخصا نصفه شخص فرس ، ويتمصور الصديق عدوا ، والعدو صديقا^(٣) .

وهي آلة الفكر في الانسان ، وكما هيأت الاسباب التي بها تحرك العين في المعبر الى الجوانب ، حتى ينتشر بذلك الابصار والتفتيش عن الفواض ، فكذلك هيأت الاسباب التي يتأدى^(٤) بها التفتيش عن الصور والمعاني المحفوظة في خزانتيهما .

وهذه تسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وربما يستعين (عليها)^(٥) بالوهم ، وتسمى عند استعمال الوهم دون تصريف عقلي متخيلة ، ولولا أنها موجودة في كثير من الحيوانات ، لما كان يرى فيها ما يرى من أثار وتركيبات وتفصيلات عجيبية .

وخامسها - الذاكرة ، وهي قوة مرتبة في الانسان في التجويف الاخير من دماغه ، من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم ، وجميع تصرفات المتخيلة . ونسبتها الى الوهم كنسبة الجبال الى الحس المشترك ، وهي سريرة الطاعة للنفس في التذكر^(٦) ، وبها يتأتى أن يستخرج عن أمور مبهودة أمورا منسية كانت تصحبها . وأما سمي الحافظ للمدركات والمتصرف فيها مدركا ، لاعانته على الادراك .

-
- (١) أ « المتخيلة » .
 - (٢) أ « بيطير » .
 - (٣) أ « صديق » .
 - (٤) أ « يتأدى » .
 - (٥) سقطت من ك .
 - (٦) أ « التذكير » .

لا لاختلاف النوع ، فإن نوعهما واحد ، ولا لشيء من الاعراض ، لاننا
نفرض تساويهما فيها ، ولا مدخل لهما في التيامن والτίαςر .
وليس لوضع يمين ويسار كليين ، فإن المدرك الغيالي يدركه
متشخصا ، فليس الا لوضع حامله . ولو حصلت صورة الامتداد المقيس
الذي لا وجود له في الاعيان ، في مجرد عن المادة ، لما اجتمع ما يفرض
اجزاء له في محل واحد . اذ لا يبقى لتلك الاجزاء ترتيب وحجم ، فلا بد
من تقدير^(١) ، وقد فرض مجرد^(٢) هذا محال .

(١) أ «تقدير» .

(٢) ك «مجرد» .



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

ولان المدرك الحافظ والمتصرف شيء واحد ، يصدر^(١) عنه كل فعل باعتبار آلة أو قوة متعلقة بها . وانما هدي الناس الى القضية بأن التجاويف المذكورة هي الآلات في الانسان ، أن الفساد أن أختص بتجويف أورث الافة فيه ، كما دلت عليه التجارب الطبية ، ولا يتميز بهذا البيان موضع المدرك من موضع الحافظ .

ولا تبين به أيضا موضع القوة الوهمية ، فان الأطباء لم يتعرضوا الا للخيال الذي آلته البطن المتقدم من الدماغ والفكر الذي آلته البطن الاوسط ، المسمى بالدودة ، ولذا ذكر الذي آلته البطن الاخير ، وحامل جميع القوى النباتية والحيوانية ، (و)^(٢) هو الروح ، وقد سبق ذكره ، وعلم أنه غير النفس الناطقة ، وان سميت روحا أيضا .

وهو جسم لطيف يتولد في^(٣) القلب ، ويحصل من لطافة الاخلاط وبخاريتها فما يسري منه الى الكبد ، تتم به الافعال النباتية ، وما يصمد الى الدماغ ويمتد بتبريده يتم به أفعال الحس والحركة الارادية .

وكما وصل الى عضو هو آلة فعل ، اكتسبت من مزاج ذلك العضو مزاجا ، يستمد به لقبول قوة تؤثر ذلك الفعل .

واذا وقعت سدة تمنع من سريانه الى عضو ، بطل فعل ذلك العضو . واذا انحيس الى باطن البدن ، كما في النوم ، تعطلت الحواس الظاهرة ، وقويت أفعال الباطنة ، وأفعال القوى الطبيعية ، ولولا لطافته لما^(٤) صح سريانه في شبك الاعصاب والعظام ، وكل ذلك دلت التجارب الطبية عليه .

(١) أ «يصدر» .

(٢) س «قطعت من أ» .

(٣) ك «من» .

(٤) أ «ما» .

والكلام في كون هذه القوى استمدادات تتعلق بأعضائها أو غير ذلك وفي كونها تتم بأمور سماوية ، وفي كون مبدئها واحدا أو أكثر ، هو على قياس ما قيل في القوى النباتية ، واطلباع الصور المتخيلة على ما هي عليه من المقدار العظيم في جزء من الدماغ مستحيل ، بل أدراك تلك الصور ، هو^(١) على مثل ما قيل في الابصار والأمور الإلهامية للأطفال ، لكثير من الحيوانات العجم ، كقصد الثدي وامتصاصه ، وتفضيض العين عندما يقصد بالاصبع ، وكحضان الطائر للبيض ، وتغذية الفراخ بالرزق ، وكجنب كثير من المؤذيات والاهتداء الى كثير من النافعات ، دال على أن هذه الأشياء ، بمعاونة أمور غائبة عنا ، غير النفوس المتعلقة بهذه الأبدان ، فأننا نعلم قطعا أن الإنسان الكامل العقل ، لو خلق دفعة على كمال عقله ، لما أهتدى بعقله في تلك الحالة الى تناول الثدي ، ولا الى كثير من أفعال العجم من الحيوانات .

وإذا لم يكف العقل التام في الاهتداء الى هذه وأمثالها ، فكيف ما هو دونه . ومما يدل على افتقار النفس في ملاحظتها للصور الحسية والخيالية ، الى أن تكون مرتسمة في أمر مادي تلاحظ الصور فيه .

وتكون آلة النفس في أدراك تلك الصور ، أو كالألة لها في ذلك ، هو أنا نتخيل كبيرا وصغيرا ، من نوع واحد . وليس التفاوت للنوع (لوحة ٣٢٦) ، فإنه واحد ، ولا للمأخوذ عنه تلك الصورة ، فقد تكون مأخوذة لا عن أمر خارجي ، فليس الالمحل^(٢) مقتدر ، ونحن اذا تغيلنا شكلا صليبيا على مقدار ما مثلا ، فأننا نفرق بين ما على اليمين واليسار . وليس التيامن والتيسار باعتبار ما منه ، فقد لا يكون ذلك الشكل مأخوذا عن أمر في الخارج ، ليكون يمينه ويساره على يمينه ويساره ، أو

(١) ك «هي» .

(٢) ك «بمحل» .

الفصل الرابع

فلسفي

القوى التي لا نعلمها حاصلة لغير
الانسان من الحيوانات الاخر

النفس الناطقة الانسانية تنقسم قواها الى قوة فعلية وقوة نظرية .
وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا بالاشتراك . فالمعملية قوة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى
آراء تخصصها صلاحية .

ولها نسبة الى القوة النزوعية ، ومنها يتولد الضحك والبكاء
ونحوها . ونسبة الى الحواس الباطنة ، وهي استعمالها في استخراج أمور
مصلحية وصناعات وغيرها .

ونسبة الى القوة النظرية ، ومنها تحصل المقدمات المشهورة .

وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على
حسب ما توجه أحكام القوة الاخرى ، حتى لا تنفعل عنها البتة ، بل
تنفعل هي عنه ، وتكون مقموعة دونه ، لئلا يحدث فيها عن البدن وهينات
أنقيادية مستفادة من الامور الطبيعية ، هي التي تسمى أخلاقا رذيلة .
بل يجب أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة ، بل متسلطة ، فيكون
لها أخلاق فضيلة .

والنفس وقوى البدن كل منهما ينفعل عن الاخر ، ولولا ذلك
لما كان بعض الناس أشد غضبا ، ونحوه من الملكات من بعض ، ولما كان
من يتفكر في عظمة الله تعالى وجبروته ينفعل بدنه عن ذلك . والنفس
جوهر واحد ، وله نسبة وقياس الى جنبتين : جنبه هي تحته ، وجنبه

هي فوقه . وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينهما . فهذه القوة هي التي لها بالقياس الى الجنبه التي دونها ، وهو البدن وسيامسته .

والقوة النظرية هي : القوة التي لها بالقياس الى الجنبه التي فوقها : لتنفعل وتستفيد منه ، وتقبل عنه ، كما يتبين لك ذلك فيما بعد . ويجب .

ولكون الصورة الوهمية لا تدرك الا في صورة حسية او خيالية ، افتقرت النفس في ادراكها أيضا الى آلة جسمانية .

ولا يقدم في ذلك كون الهيولي ، لا مقدار لها في حد ذاتها ، مع أن الجسمية والمقدار ينطبعان فيها ، فإن الهيولي لا تتحصل موجودة الا بهما ، فلا توجد الا ولها وضع ، وذلك بخلاف النفس ، وكل مجرد فإنه لا يجوز كونها ذات وضع البتة .

ولهذه في ادراك النظريات من المعقولات مراتب أربع : وذلك لان الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئا ، قد يكون بالقوة قابلا له . وقد يكون بالفعل ، والقوة قد تكون قريبة ، وقد تكون بعيدة ، فأول المراتب هو الاستعداد المطلق الذي (١) لم يخرج الى الفعل منه شيء ، ولا أيضا حصل ما به يخرج الى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة . فإذا (٢) كان حال النفس بالنسبة الى قبول المعقولات هذه الحال ، سميت بالعقل الهيولاني ، تشبيها له (٣) بالهيولي الاول ، التي ليست بذات صورة ، وهي موضوعة لكل صورة .

وثاني هذه المراتب ألا يحصل للشيء ألا ما يمكنه به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على أن يكتب .

(١) أ دلا الذي .

(٢) أ واذا .

(٣) أ لها .

ونظير ذلك في النفس بالقياس الى معقولاتها المكتسبة بالنظر ، أن يحصل فيها من المعقولات الاولية ما يمكنها أن تتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية ، وحينئذ تسمى عقلا بالملكة ، وإن كانت بالقياس الى ما قبلها بالفعل . والانتقال من الاوائل الى الثواني قد يكون بالفكر ، وقد يكون بالحدس ، بأن يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة : أما عقيب طلب وشوق من غير حركة ، وأما من غير اشتياق وحركة . ويتمثل معه المطلوب وما يلزمه . فلا فرق بين الفكر والحدس ، إلا وجود الحركة في الفكر وعدمها في الحدس .

وكلاهما يختلف فيه الناس في قلته وكثرته ، وبطئه وسرعته . وكما تجد جانب النقصان ينتهي الى عديم الحدس ، وغير منتفع بالفكر فإيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن أنتهاؤه الى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير (لوحه ٣٢٧) وثالث المراتب المذكورة ، هو أن يكون فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة^(١) ، إذا كان غير كاتب بالفعل . ونظيره في النفس ، أن تحصل لها الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الاولية ، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل . بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالعها ، فمقلها وعقل أنه عقلها . ويسمى عقلا بالفعل ، وإن كان بالقوة اذا قيس الى ما بعده ، ألا أنه قوة قريية الى الفعل جدا .

ورابع تلك المراتب ، هو أن يتحصل بالفعل ما كان الاستعداد له أن يفعل متى شاء من غير حاجة الى اكتساب ، بل يكفي أن يتصدد استعدادا لها ، كالمستكمل لصناعة الكتابة ، في حال مباشرته لها ، وهذه هي الفعل المطلق .

(١) أ والصناعة .

ويحصل للنفس اذا كانت الصورة المعقولة حاضرة لها ، وهي مطابقة^(١) لها بالفعل وعاقلة^(٢) بالفعل ، بأنها عاقلة لها كذلك .
وتسمى حينئذ عقلا مستقادا ، (وأنا سمي)^(٣) مستقادا لما سيتضح فيما بعد أنه أنا يخرج الى الفعل ، بسبب يخرج اليه ، اذا اتصل به نوعا من الاتصال . فهذه هي مراتب العقل النظري . وأطلاق لفظة العقل عليها بالاشتراك أيضا .

وعند العقل المستقاد يتم الجنس الحيواني ، والنوع الانساني ، وهو الرئيسي المطلق والغاية القصوى ، وكل القوى خادمة له . الست ترى كيف يخدمه العقل بالفعل المخدم للعقل بالملكة ، المخدم للعقل الهولاني ، المخدمات كلها للعقل العملي . اذ الغاية من العلاقة البدنية هي تكميل العقل النظري . والعقل العملي هو المدير لتلك العلاقة .
وهو مخدم للوهم المخدم لقوة بعده ، هي الحافظة ، وأخرى قبله هي المتخيلة وسائر القوة الحيوانية . ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المآخذين : فالقوة النزوعية تخدمها بالانتماء ، فانها تبعثها على التحريك .

والقوة الخيالية تخدمها بمرضاها الصور^(٤) المخزونة فيها المهيئات لقبول التركيب والتفصيل .

ثم هذان^(٥) رئيسان لطائفتين : أما القوة الخيالية فانه يخدمها الحس المشترك المخدم للحواس الظاهرة . وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب ، وهما مخدمان للقوة المحركة في الفضل .

(١) ا «مطابقة» .

(٢) ا «بأنها عاقلة» .

(٣) سقطت من ا .

(٤) ك «الصور» .

(٥) ا «هذان» .

وههنا تفتنى القوة الحيوانية ، ثم القوة الحيوانية بالجملة تخدمها القوة النباتية ، وأولها وأرأسها المولدة . ثم المربية تخدم المولدة ثم الغذائية تخدمها جميعا . ثم القوى الطبيعية الاربع ، تخدم هذه ، والهاضمة تخدمهما من جهة الماسكة ، ومن جهة الجاذبة والدافسة . وتخدم جميعها الكيفيات الاربع . لكن الحرارة تخدمها البرودة . وتخدم كلاهما اليبوسة والرطوبة وجاز أن تكون النظرية والعملية مجسرد اعتبارين للنفس لا غير .

وجاز كونهما بسبب قوى ثابتة في النفس أو هيئات ولا مانع أن يكون كمال القوتين ونقصانهما ، بسبب استعدادات تلحق من القوى البدنية ، وأحوال المتخيلة وكثرة التفات النفس وقلته الى أحد الجانبين . أعني : العالي والسافل . ولاحوال المزاج فيه مدخل ، كما قد يكون بعض الناس مزاجه يناسب الغضب أكثر ، وبعضه الامور الشهوانية . وهكذا الخوف والغم وغيرها .

ولا يعرض ذلك للنفس من حيث جوهرها ، بل بعضه يعرض للبدن من حيث هو ذو بدن ، كالشهوة والغضب . وللمبادئ الغائبة عنا فيما يحدث في النفس مدخل عظيم ، قد سبق منه أنموذج .

والنفس هي أصل القوى كلها ، وليس فينا نفس أنسانية وأخرى حيوانية وأخرى نباتية ، لا يرتبط فعل بعضها بفعل بعض ، فإن لك أن تقول : أجسست ، فغضبت ، وأدركت فحركت فنبدا الجميع أنت ، وأنت نفس شاعرة ، كل القوى من لوازمها ، وهي يجملتها آلات لها ، أذ الحركة ليست الا لجلب النافع ، أو دفع الضار . والمدركة ليست الا كالجواسيس التي تقتنص الاخبار ، والمصورة والذاكرة ، هي لحفظها .

وعلى هذا حال جميع القوى ، إذا أعتبرتها ، وكذا كل عضو من
البدن ، فإنه إنما أعد لغرض يرجع الى النفس ولست^(١) أمنع بهذا
القول أن يتعلق بالبدن الواحد نفسان ؛ أو نفوس تستكمل به استكمالاً
ما ، ونحن لا نعلم بها .

وجاز أن تكون هذه النفوس متفاوتة في رتبة الاستكمال وينتهي
الترتيب الى نفس واحدة ، هي رئيسة الكل . ولعل هذه النفوس هي
القوى الطبيعية لهذه الرئيسة .

أنما الذي لا يجوز هو أن تتعلق نفسان ببدن واحد تملقا ، فهو
كهذا التعلق الذي نجده لنفسنا مع بدننا . فإنه لو أمكن ذلك (اختلاف
أحوال البدن)^(٢) لوجب بأن يحصل فيه المتقابلان معا : كالحركة
والسكون والنوم واليقظة .

والذي نجزم به ونتحققه ، هو أن جميع أدراكاتنا ، وتحريكاتنا
الارادية الصادرة عن أدراكنا ، هي لنفس واحدة مدركة
لجميع أصناف الادراكات ، لجميع أصناف المدركات . ولولا ذلك لما
حكمت ببعض المدركات على البعض ، فأن الحاكم على شيء بشيء ، يجب
أن يكون مدركا لكل منهما ، وأن كان بعضه بألة بدنية ، وبعضه بغير
ألة بدنية ، وهي الموصوفة بالشهوة والنفرة واللذة والألم والارادة
والقدرة والفعل .

ولو لم يكن الامر كذا ، لما لزم من أدراكها حصول هذه الاشياء ،
ولا أرتبطت به هذا الارتباط ، الذي نجده من أنفسنا . وهذا عند
التأمل له ، والتنبية عليه ، أولى عند العقل ، لا حاجة الى اكتسابه
ببرهان .

(١) في ك «ليس» .

(٢) سقطت من ك .

الفصل الخامس

فسي

المنامات والوحي والالهام
والمعجزات والكرامات والاثار
الفريية الصادرة عن النفس
ودرجات العارفين ومقاماتهم
وكيفية ارتياضهم

دلت التجربة على أن للنفس الانسانية (١) أن تطلع على بعض
المفيات ، في حالة (٢) النوم . فمن الناس من جرب ذلك من نفسه ، ومنهم
من جربه من غيره ، فإن خلقا كثيرا يستحيل التواطؤ في حقهم على
الكذب ، يحكون عن أنفسهم رؤيا منامات يقع لنا عينها ، أو تفسيرها .
وقد يتفق لجماعة من المرورين والمجانين مثل ذلك ، في حال
اليقظة . وأكثره يعرض لهم عند أحوال : كالصرع ، والغشي ، تفسد
حركات قواهم الحسية .
وأطراد ذلك أفادنا ، أن لقلة الشواغل الحسية مدخلا عظيما ، في
تلقي الغيب من مغيده .

(١) من رأي ابن كمونة أن النفس خالية من المعلومات ، في أول ولادة
الانسان ، حيث يقول في «تنقيح الابحاث» ص ٢ : «نجد جوهر
الانسان في أول فطرته خاليا ، لا خبر معه من المدركات ، التي
هي غير شعوره بنفسه» ونجد معظم أفكار الفصل الخامس هذا
موجودة في كتاب اخر لابن كمونة هو : «تنقيح الابحاث للملسل
الثلاث» وهذا توثيق للمخطوط الذي نحققه وهو «الجديد فسي
الحكمة» .
(٢) أ «حبال» .

وبهذا علم أن التفات النفس الى جانب البدن ، مانع لها عن تلقي المغيبات ، وأنها متلقية للغيب من الجانب الاعلى ، ولهذا قد يستمين بعضهم في تلقي الغيب بأقوال^(١) مجبرة للحس الظاهر^(٢) موقفة للخيال ، فيستعدون بذلك لتلقي ما يتلقونه منه ، بحسب الاستعداد المخصص له .
والمدرجات التي تدركها النفس في حالة النوم ، وما يجري مجراه ، من الاحوال التي نهت عليها : أما أن يكون أدراكها بسبب اتصال النفس بعالم الغيب ، عندما يحصل لها فراغ عن شغل البدن ، أو لا يكون أدراكها لها . كذلك فإن كان الاول فذلك الادراك أما أن يكون عند كون الانسان نائما ، أو عند كونه يقظان .

فاما الذي عند النوم فسببه ركود الحواس ، بسبب انحباس الروح العاملة لقوة الحس عنها ، لان النفس لا تزال مشغولة بالتفكير فيما تورد الحواس عليها^(٣) . فاذا وجدت فرصة الفراغ ، وأرتفع عنها المانع ، أستعدت للاتصال بالجواهر الروحانية ، فانطبع فيها ما في تلك الجواهر من صور الاشياء لا سيما ما هو اليق بترك النفس من أحوالها ، وأحوال ما يقرب منها من الال ، والولد ، والبلد .

(١) «بأفقال» .

(٢) يرى هذا الفيلسوف أن أول ما يخلق في الانسان هو الحواس الخمس الظاهرة ، وهي : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، وان كلا منها قاصر عن أدراك مدرك الاخر . وبذلك تكون الحواس مرحلة أولية في معارف الانسان . راجع له : تنقيح الابحاث ص ٢ .

(٣) يرى ابن كمونة أن تمييز الانسان يرتبط بترقية عن المحسوس ، فهو يقول : «أذا تجاوز الانسان عالم المحسوسات خلق فيه التمييز ، وهو طور آخر من أطوار وجوده ، يدرك فيه ما لا يوجد عند الحس الظاهر» تنقيح الابحاث ص ٢ .

ويكون انطباع تلك الصور في النفس منها ، عند الاتصال ،
كانطباع صورة مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما • وقد
عرفت ما المراد بالانطباع ههنا ، وأنه يطلق مجازا ، لا حقيقة •

وهذا دليل على أن تلك الجواهر غير محتاجة عن أنفسنا بعجاب
البتة من جهتها ، إنما الحجاب هو في قوانا : أما لضعفها ، وأما لاشتغالها
بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها •

وأذا لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبذول^(١) ، وليست
ما تحتاج أنفسنا في أدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالعتها • ثم
أن تلك الصور أما أن تكون كلية أو جزئية :

فإن كانت كلية ، فاما أن تثبت أو تنطوي سريعا • فإن ثبتت
فالمثخيلة ، لما فيها من الغريزة المعاكية ، والمثقلة ، من شيء إلى غيره ،
بترك ما أخذت ، وتورد شبهة أو ضده أو مناسبة ، كما يمرض لليقظان
من أنه يشاهد شيئا ، فيمنعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ، يحضرها
ما يتصل به بوجه ، حتى ينسبه الشيء الذي أدركه أولا ، فيعود على
سبيل التحليل ، بالتخمين إليه • بأن يأخذ الحاضر مما قد يؤدي إليه
الخيال ، فينظر أنه حضر في الخيال تابعا لأي صورة تقدمته ، وتلك لأي
صورة أخرى^(٢) ، وكذلك حتى ينتهي إليه ، ويتذكر ما نسبه كذلك •
وهو تحليل بالعكس لفعل التخيل بذلك العالم ، فأخذت المثخيلة تنتقل
عنه إلى أشياء أخرى •

(١) ك «مبدل» •

(٢) في ك ، («لأي أخسرى» •

فإذا حاكبت المتخيلة تلك المعاني الكلية التي أدركتها النفس بصور جزئية ، ثم انطبعت تلك الصور في الخيال ، وانتقلت الى الحس المشترك فصارت مشاهدة : فإن كان المشاهد شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلي ، حتى لا تفاوت بينهما الا بالكيفية والجزئية ، كانت الرؤيا غنية عن التعبير ، وأن لم يكن كذلك فإن (كانت) ١١ هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها ، والتنبية لها ، كما اذا صور المعنى بصورة لازمة ، أو ضده ، احتيج حينئذ الى التعبير . وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس على الوجه المذكور ، حتى ترجع من الصور (لوحة ٣٢٩) الخيالية الى المعاني النفسانية . وأن لم تكن هناك مناسبة ، فتلك الرؤيا مما يعد في أضغاث الاحلام .

وأن كانت الصور التي أدركتها النفس من تلك المبادئ جزئية ، فقد تثبت تلك الصورة ، وقد لا تثبت . والتي تثبت أن حفظتها الحافظة على وجهها ، ولم تتصرف القوة المتخيلة المحاكية للأشياء بتمثيلها ، فتصدق هذه الرؤيا ، ولا تحتاج الى تعبير (٢) .

وأن كانت المتخيلة غالبية ، أو أدراك النفس للصور ضعيفا ، سارت المتخيلة بطبعها ، الى تبديل ما رآته النفس بمثال ، وربما بدلت ذلك المثال بأخر ، وهكذا الى حين اليقظة (٣) .

(١) سقطت من ك ، ا .

(٢) وفي مثل هذا المعنى نجد ابن كمونة يقول في كتابه «تنقيح الابعاث ص ١٤» : «المنامات الصادقة ، كالانموذج من النبوة . وربما حصل منه حدس يكفي في الايمان بأصل النبوة» .

(٣) في نفس الفكرة يقول ابن سينا : «أن النائم يتخيل ، وأعضاؤه أيضا قد تطيع تحريكه عن تخيله . . . كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا ، أو حبيبا جدا ، فربما انزعج للهرب أو للطرب» .

الاشارات والتنبيهات ٢ : ٤٢٦ .

فأن انتهى الى ما يمكن أن يعاد اليه ، بضرب من التحليل ، فهو رؤيا تفتقر الى التعبير ، والا فهو من أضغاث الاحلام أيضا . هذا حال ما تتلقاه النفس من تلك المبادئ عند النوم ، وأما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين :

أحدهما أن تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة ، لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ المذكورة ، وتكون المتخيلة قوية ، بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوت . فمنه ما هو وحي صريح^(١) ، لا يفتقر الى تأويل ، ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه ، أو يكون شبيها بالنامات التي هي أضغاث أحلام ، أن أمعنست^(٢) المتخيلة في الانتقال والمحاكاة . وسبب مشاهدة المتخيلات هو أن القوة المتخيلة كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها : سافلة وعالية .

فالسافلة هي الحس ، فإنه يورد عليها صورا محسوسة ، يشغلها بها والعالية هي العقل . فإنه يصرفها عن تخيل الكاذبات التي لا يوردها الحس عليها . ولا يستعملها العقل فيها^(٣) . واجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن

(١) هذا الوحي في رأي ابن كمونة قد يكون مباشرا أو غير مباشر . وقد صرح بهذا قائلا : «يقال نبي ورسول لمن يؤدي أخبارا عن الله تعالى» من غير أن يكون بينه وبينه واسطة أو آدمي . فيدخل في ذلك من يأتيه الخطاب من الله سبحانه بغير واسطة . أو بواسطة هي غير إنسان آخر ، كملك من الملائكة تنقيح الابحاث ص ٣ .

(٢) «أمتعنست» هكذا .

(٣) يرى هذا الفيلسوف أن مرحلة التعقل في الانسان فوق مرحلتين التمييز والاحساس . ولهذا يقول : «يترقى الانسان الى طور العقل فيدرك بعض الواجبات والممكنات والممتنعات ، وأسورا لا توجد في -الوري التمييز والاحساس . تنقيح الابحاث ص ٢ .

من إصدار أفعالها الخاصة بها على التمام ، حتى تكون الصور التي
نحدثها بحيث يحس بها بالحس المشترك مشاهدة . فإذا أعرض عنها
أحدى القوتين ، لم تبعد أن تقاوم الأخرى ، في كثير من الأحوال ، فلم
يمنع عن فعلها تلك المنعسة .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ، فتقوى على مقاومة العقل ،
وتمعن فيما هو فعلها الخاص ، غير ملتفتة الى معاندة العقل ، وهذا في
حال النوم عند أحضارها الصورة ، كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التي يستعملها
العقل في تدبير البدن ، فيستعلى على الحس ، ولا يمكنه من شغلها ، بل
يمنع في أثبات أفعالها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ،
كالمشاهدة^(١) ، لانطباعه في الحواس ، على الوجه الذي يفهم منه الانطباع ،
وقد عرفته . وهذا في حال الجنون والمرض . وقد يعرض مثله عند
الخوف لما يعرض من ضعف النفس ، وأنغذالها^(٢) ، وأستيلاء الظلمن
والوهم المعينين للتخيل ، على العقل .

وثانيهما : ألا تكون النفس قوية على الوجه المقدم ذكره ، فتحتاج
الى الاستعانة حال اليقظة ، بما يدهش الحس ، ويجبر الخيال ، كما
سبق . وفي الأكثر إنما يكون ذلك في ضعفاء العقول ، ومن هو في أصل
والوهم المعينين للتخيل ، على العقل .

وقد يستعين بعض من يستنطق بالغيب بالعدد المشـرع ، فلا يزال
يلهث فيه ، حتى يكاد يفشى عليه ، ويضبط ما يتكلم به . وربما
استعان بعضهم بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر ، أو مدهش أباه
بشفيفة ، أو بتأمل لطح من سواد براق ، أو بشيء يتلألأ أو يتموج .
ويعين على ذلك أيضا أيهام مسيس الجن ، والاسهاب في الكلام

(١) أ « كالمشاهدة » .

(٢) أ « وانعزالها » هكذا .

المخلوط ، وتركيب أصباغ مفرجة وتنجزات ، وهذا كله نقص وإخلال بالقوى وإفسادها وتعطيلها ، وليس بمحقوق عند العلماء : وقد يجتمع ضعف المائق ، وقوة النفس بالترطيب ، كما لكثير من المرتاضين ممن أولى الكد (والرقص)^(١) والتصفيق وتدوير الرأس ، وما شاكل ذلك ، مما يفعله بعض المتكهنات .

وأن كان الثاني ، وهو ألا يكون ادراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتصالها بذلك العالم ، لما يحصل لها من الفراغ عن البدن ، فهذا أن كان في حالة النوم فهو الذي يقال له : أضغاث أحلام ، وهو المنام الكاذب ، وقد ذكر له أسباب ثلاثة :

السبب الاول : أن ما يدركه الانسان في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال ، فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد : ما^(٢) هو بعينه أن لم تتصرف فيه المتخيلة ، أو ما يناسبه أن تصيرت فيه .

(و)^(٣) السبب الثاني : أن المفكرة اذا الفت صورة أنتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ، ثم منه الى الحس المشترك .

السبب الثالث : اذا تغير مزاج الروح ، العامل للقوة المتخيلة (لوحه ٢٣٠) تغيرت أفعالها ، بحسب تلك التغيرات ، فمن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكت بالاشياء الصفراء ، وأن كانت فيه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار ، وأن غلبت البرودة ، حاكته بالثلج والشتاء . وأن غلبت السوداء حاكته بالاشياء السود ، والامور الهائلة المفرعة .

وانما حصلت هذه وامثالها في المتخيلة ، عند غلبة ما يوجبها ، لان الكيفية التي في موضع ، ربما تعدت الى المجاور له ، أو المناسب ، كما

(١) سقطت من ك

(٢) ك «أما»

(٣) سقطت من ك

يتعمد نور الشمس الى الاجسام ، بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثه ، إذ خلقت الاشياء موجودة وجوداً فانضاً بأمثاله على غيره .

والقوة التخيلية متمثلة بالجسم المتكيف بتلك الكيفية . فتأثر به تأثراً^(١) يليق بطبعها . وهي ليست بجسم . حتى تقبل نفس الكيفية المختصة بالاجسام . فتقبل منها ما في طبعها قبوله . على الوجه المذكور . وإن كان أمثال هذه الاشياء حاصلات في حال اليقظة . فربما سُميت «أموراً» شيطانية كاذبة» .

وما يرى من الغول والجن والشياطين . فقد يكون من أسباب باطنة تخيلية ، وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي ، لان الخيال ربما أظهرها ، وأن لم تكن منطبعة فيه . كما تظهر للمرأة صورها . وإن^(٢) كانت غير منطبعة فيها لما مر .

وما يتلقى من المنبئات في حالتي النوم واليقظة ، قد يرد على وجه . فإنه قد يرد بسماع صوت : أما لذيق وأما هائل . وقد يرد مكتوباً . أو مخاطباً به من أنسان أو ملك أو جني أو حيوان أو تمثال صناعي أو هاتف غائب أو غير ذلك . وقد يكون ضرباً من الظن القوي والتفت في الروع . وقد يشاهد صورة الكائن بعينه . وقد يكون على وجه أخرى .

وما يراه النائم في خياله . هو مثل ما يراه المستيقظ . لكن من المستيقظ لوقوفه على أحكام اليقظة يحكم بأن أحد مرأثيه واقع ، والاخر غير واقع . والنائم لغفوله عن الاحساس . يحسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله ، وهو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء ومثاله . حال الذهول عن الشيء . وحكم من به سرسام . أو ما يجري مجراه . حكم النائم في ذلك .

(١) فسي ك «تأثيراً» .

(٢) لعلها «أموراً» .

(٣) أ «ولس» هكذا .

وقد تكون النفس قوية ، فتؤثر في أجسام عالم الكون والفساد ، غير بدنها ، كما تؤثر في بدنها ، وأن لم تكن منطبعة فيه .
 " فجاز أن يحتل الهواء الى القيم ، فتحدث مطرا : أما بقدر الحاجة ، أو أزيد . كالطوفان . وجاز أن تؤثر في أحداث الزلازل ، وأزالة أمراض . ودفع مؤذيات . وأمثال ذلك مما لا يأخذ في طريق المستنسخ الصريح .

وسبب ذلك ، ما علمته من أن الاجسام مطيعة للنفوس ، وأن نفس الانسان . من جوهر المباديء العالية الروحانية . واليون الحاصل بينهما . وأن كان كيون ما بين السراج والشمس ، أو أبعد من ذلك ، (فهي) غير مانع من المشابهة .

واليون هو عالم النفس . وطبيعته هي من عنصر العالم ، فكما تؤثر تلك المباديء في العالم ، كذلك تؤثر النفس التي قويت ، حتى جاوز تأثيرها بدنها فيه .

وكما أنه يحدث في بدنها ، بما تتمثله من صورة المشوق في الخيال . مزاج . يحدث ريعا عن المادة الرطبة في البدن . وتحدده الى العضو المد له ، فيحصل به الانعاط ، ومن الصورة النفسية مزاج اخر ، مما كان . من غير مختل ظاهر . كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل . يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونهوع مياه وغيون ، وما أشبه ذلك . وكذلك قد تؤثر في القوى الجسمانية التي لحيوانات أخرى ، أو لانسان آخر .

ولولا العلاقة الطبيعية بين النفس وبدنها الخاص بها ، لكان تأثيرها فيه ، كتأثيرها في غيره ، إذ ليست منطبعة فيه ، ليكون تأثيرها فيه بسبب الانطباع ، وإنما هي عاشقة له بالطبع . وهذه العلاقة المشقية ، هي التي يقصر تأثيرها عليه في الاغلب .

(١) قطعت من ك . . .

وأذا قويت النفس ، وصارت كأنها نفس ما للعالم ، أو ١٠٠ لبعض أقسامه ١٢١ ، لا سيما إذا كان ذلك الجسم أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه : كملاقاته آياه ، أو أشفاقه عليه ، أو لضرب آخر من الاولوية . وليس من شرط المسخن أن يكون حارا ، ولا المبرد أن يكون باردا ، ولا ما يقتضي شيئا أن يكون مثل ذلك الشيء موجودا فيه ، وإنما يلسزم ذلك في العلل التي هي مقيدة للوجود ، كما علمت .

والنفس الشريفة إذا طلبت خيرا ، ودعت الله عز وجل ، استحققت بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود ذلك الممكن ، فيوجد .

والتضرع والابانة ١٢٢ فقد يكونان كاسبين للنفس - ولو لم تكن شريفة - استعدادا كاملا ، لقبول الهداية الى وجه الصواب ، كالمفكرة في أفادتها ١٢٣ الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة . ومن آثار النفوس الاصابة بالعين ، والمبدأ فيها (لوحة ٣٣١) حالة نفسانية معجبة ، تؤثر في المتعجب منه ، اذى ظاهرا ، بخاصية فيها .

وأشال هذه الاشياء ، أن كنت تتحققها ١٢٤ من نفسك ، أو بالتسامع التواتري ، فالذي ذكر يعرفك أسبابها . وأن كنت لم تتحقق وقوعها ، فما ذكر - مع كونه يعطي السبب فيها - هو يزيل استبعادك لها . ومن غرائب آثار النفوس

(١) أ «و» .

(٢) ك «أجسامه» .

(٣) فسبى ك «الابانسة» .

(٤) أ «أسلا بهما» هكذا .

(٥) أ «تحققها» .

السحر : وهو من التأثيرات النفسانية ، إذا كانت النفس شريرة ، واستعملت هذه التأثيرات في الشر (١) .

وأذا كانت الغرائب لا بمجرد تأثير النفوس : فإن كانت على سبيل الاستعانة بالفلكيات ، فهي دعوة الكواكب ، وأن كانت على سبيل تنزيج التوى السماوية بالارضية فهي الطلسمات ، وأن كانت على سبيل الاستعانة بالخواص السفلية ، فهي علم الخواص .
وأن كانت باعتبار النسب الرياضية فهي الحيل الهندسية .
وأن كانت على سبيل الاستعانة بالارواح الساذجة فهي العزائم .
وقد يتركب من هذه ما يحدث منه غرائب أخرى ، كعجر الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصة والزمارة ، فإن هذه يستعان عليها بمجموع الخواص الطبيعية والرياضية وغرائب النفوس كثيرة ، ولعلها كلها ترجع الى ما قيل .

وقد يظهر عن المارفين أحوال خارقة للمعادن (٢) . عند من لم يقف على أسبابها . وهذه الخوارق إذا أقترن بها التعدي ، مع عدم المعارضة ، سميت معجزات (٣) .

(١) هناك فرق بين المعجزة والسحر . وقد وضع أبين كمونة هذا بقوله : «الفرق بين المعجزات وبين السحر ، عند من يجوزه ، أن الساحر لو ادعى النبوة كاذبا ، لقبض الله من يعارضه وألا يمكنه مسن فعل السحر الذي كان متمكنا من فعله قبل ذلك» تنقيح الابحاث ص ١٠
(٢) يرى أبين كمونة أيضا أن المعجزة دليل على صدق الله تعالى وصدق النبي ، فهو يقول : «إذا كانت المعجزة تصديقا لمدعى النبوة وكان الله تعالى ، لا يجوز أن يصدق كاذبا ، ثبت أنه صادق» .

راجع له : تنقيح الابحاث للملل الثالث ص ٨ .
(٣) ويذكر هذا الفيلسوف أن الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء أن الكرامات لا تقتصرن بها دعوى النبوة ، بخلاف المعجزات تنقيح الابحاث ص ١٠ .

وإذا لم يقتزن بها ذلك ، سميت كرامات .

فالمعجزات : هي كما يفعله الانبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - عند تعذيبهم . ودعواهم النبوة . والكرامات : هي كما يظهر عن أولياء الله الأبرار .

والذي يدل على أن النبي يجب دخوله في الوجود ، هو أن الانسان لا يحسن معيشته لو انفرد . بل يفتقر الى آخر من نوعه . يكون مكفيا به ، وذلك الآخر مكفيا بهذا ، أو بغيره .

حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم منتظما ، فيكون هذا مثلا ينقل الى ذاك . وذاك يغبر لهذا ، وهذا يخطط لآخر . والآخر يتخذ (الأبرة) لهذا ، ولذلك احتيج الى الاجتماعات ، وعقد المدن . فلا بد من المشاركة التي لا تتم إلا بمعاملة ، لا بد لها من سنة وعدل يوجهها سان ومعدل . إذ لو تركوا وأراءهم ، لاختلفوا عندما يريد كل واحد ما يحتاج اليه

(١) يذكر ابن كمونة في «تنقيح الأبحاث للسبل الثلاث» ص ١ ، أنه في بعثه للنبوة ملتزم جانب العباد ، أي أنه يبحث المسألة بحثا مجردا فهو يقول : «ولم أقل في شيء من ذلك مع الهوى ، ولا تمرضست لترجيح ملة على أخرى .

(٢) من رأي هذا الفيلسوف أن الولاية ، وثيقة الصلة بالنبوة ، حيث يقول : «الولاية تتأخم مرتبة النبوة ، فلا يعد الولي نبيا ، بل كل نبي ولي ، وليس كل ولي نبيا . ومن الأولياء المتأخمين لدرجة الانبياء من تصبغه معونة الهية تحركه وتنشطه لعمل ضالغ عظيم له وقع كبير ، مثل تخليص جماعة من الفضلاء من جماعة من الأشرار» تنقيح الأبحاث ص ٦ .

(٣) هكذا هي فسي «ك» . «أ» .

(٤) يرى ابن كمونة أن لفظة النبي وكذا لفظة الرسول . تطلق كل منهما على أنه المتألم من جهة الله تعالى ، لاصلاح نوع البشر راجع له : تنقيح الأبحاث ص ٣ - ٤ .

ويغضب على من يزاحمه عليه^(١) (جيل الانسان على الغضب على من يزاحمه)^(٢) ، فلا ينتظم التعاون بينهم :

ولا بد للسنة من ضوابط وقوانين كلية ، تندرج جزئياتها تحتها ، فينتفع بها الجميع . ولا بد أن يكون هذا السان المقنن لتلك القوانين أنسانا ، ليخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ، ولا بد من كونه متميزا بخصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا^(٣) لا يوجد لهم ، لئلا يقع في وضع السنة منازع ، فيقع المذدور والمذكور .

وأما يكون ذلك ، لاختصاصه بآيات تدل على أن السنة من عند ربه ، وتلك الآيات هي معجزاته : فمنها قولية : يكون لها الخواص أطوع ، ومنها فعلية يكون لها العوام أطوع ، وهي لا تتم بدون القولية لضرورة الدعوة الى الخير^(٤) . حينئذ وجب أن يمدهم بالثواب على الطاعة ، ويتوعدهم بالعقاب على المعصية . من عند ربهم التقدير ، على مجازاتهم الغير مما يخفونه ويبدونه .

ولولا الجزاء الاخروي لحملهم استحقاقهم اختلال العدل النافع في

-
- (١) ما بين القوسين موجود بالهامش فقط في ك ، وقد نقلناها زيادة في توضيح المعنى .
- (٢) أ «امر» .
- (٣) أ «مثلك» .
- (٤) هذا كله مطابق لما يراه ابن كمونة من أن النبوة مرحلة فوق العقل ، إذ يقول : « أن النبوة طور اخر وراء العقل تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وما قد كان في الماضي وأمورا أخرى : العقل معزول عنها ، كمزلة قوة التمييز عن مدركات العقل وعزل قوى الاحساس عن مدركات التمييز : ولهذا نجد بعض العقلاء يأبى مدركات النبوة ويستبعدوها . وما ذاك إلا لانها طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فظن أنه غير موجود في نفس الامر » . تنقيح الابحاث ص ٢ .

أمر معاشهم ، بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم ، الى ما يحتاجون اليه ، بحسب الشخص على مخالفة الشرع .

فمعرفة المجازي والشوارع ضروري ، ولا تنحفظ هذه المعرفة بدون الحافظ ، الذي هو التذكارات المقرون بالتركار .

ولهذا فرضت العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ، ليستحفظ التذكير بالتكرير ، فواجب في حكم العناية دخول السنة والنبسي في الوجود اذ لولاهما لفاتت المصالح المذكورة .

ومن المعلوم أن الحاجة اليهما أشد من الحاجة الى آليات الشمر على العيينين والعاجيين ، وتقرر الاخص من القدمين ، وأشباه أخرى لا ضرورة اليها في البقاء ، بل هي نافعة فيه نفعا ما ، ولا يجوز أن تكون العناية تقتضي تلك المنافع ، ولا تقتضي هذه التي هي أهم منها وأنفع - والفعل السليم يحكم بذلك على طريق العدس^(١) .

وأذا بلغك أن عارفا أسك عن القوت مدة ، غير معتادة ، فلا تستنكر ذلك ، فقد يقع مثله في مثل الامراض العادة التي تشتغل بها القوى الطبيعية عن تحريك المواد الممودة ، بهضم المواد الرديئة ، فتتحفظ الممودة ويقل تحليلها .

(١) وما يعز نسبة هذا الكتاب لابن كمونة ، أنه يورد هذا المعنى تقريبا بمعظم الالفاظ المذكورة هنا ، في كتابه الآخر «تنقيح الابحاث» ص ١٤ : «ومن نظر بعين الاعتبار في عناية الباري جل جلاله بخلقه وجد الحاجة الى وجود هذا الشخص في صلاح نوع الانسان أشد من الحاجة الى كثير من وجود أشياء لم تهمل العناية الالهية وجودها . كآليات الشمر على العيينين والعاجيين ، وتقمير الاخص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعا ما . فإذا اقتضت العناية الربانية تلك المنافع ، فكيف لا تقتضي هذه التي هي أهم منها ؟

والعارف إذا توجهت نفسه الى العالم القدسي أستتبعته القوى
الجسمانية ، فوقفت الافعال النباتية ، فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع
في حال المرض ، أذ في المرض حرارة غريبة محللة ، ومضاد مسقط للقوة
وعدم (لوحة ٣٣٢) السكون البدني ، الذي يقتضيه ترك القوى البدنية
أفانيلها^(١) عند مشايعتها للنفس .

وكذلك إذا بلغك أن عارفا أطلق بقوته ما خرج عن وسع مثله فإن
الغضب ، والانتشاء المعتدل والفرح المطرب ، يزيد في القوة زيادة
كثيرة ، والعز والخور ينقصها نقصانا كثيرا ، فلا عجب لو أرتاح
العارف أرتياحا ، يولي قوته سلامة أو غشيته عزة تشمل قواه حمية ،
ويكون ذلك أعظم مما يكون عند طرب أو غضب لغير ذلك .

وأول درجات حركات العارفين هي الإرادة ، وهي أول حركة
النفس الى الاستكمال بالفضائل . وقبلها التوبة ، وليست بحركة ، أنا
هي عبارة عن تألم النفس على ما أرتكبت من الرذائل ، مع جزم القصد
الى تركها ، وتدارك الفائت ، بحسب الطاقة . ثم يحتاج في نيل الكمال
العقيقي الى الرياضة ، وهي : منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق ، وأجبارها على التوجه نحوه ، ليصير الانقطاع عما دونه ،
والاقبال عليه ملكة لها ، وذلك إنما يتم بإزالة الموانع الخارجية بتنحيه
ما دون حق عن سنن الايثار .

والداخلية بصرف قوى التخيل والتوهم^(٢) الى التوهمات المناسبة
للامر القدسي عن التوهمات المناسبة للامر السفلي ، وبتهيئة (الشر)^(٣)
لان تتمثل^(٤) فيه الصور العقلية بسرعة .

(١) أ « أفانيلها » .

(٢) أ « فسي الوهم » .

(٣) فسي أ . ك « المر » هكذا .

(٤) أ « تقييل » .

وإذا بلفت الارادة والرياضة بالعارف حدا ما . ربما عنت لسه
خلسات من أطلاع لنور الحق عليه لذيدة . كأنها يروق تومض اليه . ثم
تغمد عنه .

وقد تكثر عليه هذه الغواشي : إذا أُعرج في الارتياض . وربما
غشيت في غير حال الرياضة . وربما سار المخطوف مألوا ، والوميض
شهابا بينا . ولعله يتدرج الى أن يكون له ذلك متى شاء . وربما أنتهى
به ذلك الى أن يغيب عن نفسه . فيلحظ جناب القدس فقط . وأن لحظة
نفسه : فمن حيث هي لا خطة ، لا حيث هي بزینتها ، وهذه اخر درجات
السلوك الى الحسق . وما يليها هو درجات السلوك فيه .

وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله ، وهي مما لا يفهمها
الحديث . ولا تشرحها العبارة . ومن أحب أن يعرفها فليشدرج الى أن
يصير من أهل المشاهدة لها . دون المشافهة بها .

والمراد بالمشاهدة جهنا ، هو الادراك بلا منازعة من قوة أخرى ،
بخلاف اليقين . ومن طلاب هذه الطريقة ، من يكون مانعا الى الجباب الاعلى
بأصل فطرته . من غير تعلم علم . ومعهم من يعيل اليه بما أكسبه من العلوم
الحقيقية . أو من مجرد السماع والتقليد .

وإذا لم يكن المرید عاتيا . فلا بد له من عصف مقصود حق ، مما لك . ليرشده
الى سواء السبيل . ويحتاج الى ألا يتفق له من الخط والاحوال البدنية
والنفسانية . ألا ما يتفرغ عن العالم الأدنى . ويرغب في العالم الأعلى .

ومن ضرورياته ترك الفضول . وأصلاح الضروريات . ومن
الفضول العلوم التي لا يستعان بها على القرب الى الله تعالى . ومن
الضروريات الغذاء . فيجب إصلاحه ، بأن يكون قليل الكمية ، لئلا
يقع الاشتغال بهضمه . عن التوجه الى المطلوب كثير الكيفية . ليستدرك
بذلك خلل قلبه .

ومنها البصرات . أما الألوان ، فالمعسرة منها : تمد الروح ،

وتفرح القلب . وتبسط النفس ، لما أن النور محبوب الروح ومعشوقه ،
والظلمة بالصد . ولا يجوز نه النظر الى النفوس الدقيقة^(١) المختلفة ،
لئلا تشتغل النفس بتأملها . ولا الى الدور والقصور والولدان والعلماء ،
فإن النظر الى ذلك بما يثير الشهوة . ويقطع المريد عن مطلوبه . بل
يجب أن ينظر الى السماء والارض . والجبال . والبحار . والمفاوز . فأن
الاعتبار بهذه مما يبيل النفس الى ذلك الجناب .

ومنها السموعات . والالمان المقترنة بكلام مشعر بقرص الطالب ،
مدخل عظيم في الغرض .
وليجهد المريد في^(٢) تقليل الكلام واستماعه . وأن يكون مسكنه
في ظل الجبال . والمراضع الخالية . فإن ذلك يخلصه من كثير من
القواطع .

ومنها المشغومات ؛ والروائح العلية تمد الاعضاء الرئيسية .
فيجب تعامدها . مع مراعاة حال الاموية . فأنها من أقوى الامور
الضرورية .

ومنها الملابس . ويجب أن يقتصر من اللبوس على ما يدفع به
شرب البرد والحر ، لا غير . وأن يطرح الجماع أن أمكن . والا فليقلله
وليستعن على ذلك بالصوم . وقلة الاكل .

وأشتغال المريدين بالذكر الدائم . وزيك الاحساس والحركات .
وقطع الخواطر التي تجر الى هذا العالم ، هو من أقوى المينات عسى
حصول الغرض المقصود .

وأذا لم يعاضده التوفيق من الله تعالى . لم ينجح شيء من ذلك .
على انه لا منع من ذلك الجناب ولا حجاب (لوحة ٢٢٣) وأنسبا

(١) «للدقيقة» .

(٢) «في ك «من» .

الاحتجاب^(١) متخصص بجانبنا ، والنفحات الالهية دائمة مستمرة^(٢) .
 وكل من وفق للتوصل اليها وصل . ومن لم يكن الله له نورا فما له من
 نور .



(١) «الاحتجاب» .

(٢) في مثل هذا المعنى يقول ابن كموثة : «قد يرسخ الايمان في النفس
 لا بدليل معين محرز ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت
 الحصر تفاصيلها» تنقيح الابحاث ص ١٤ .

الفصل السادس

فـي

أبدية النفس وأحوالها بعد خراب البدن

ليس تعلق النفس بالبدن تعلقا ، يقتضي فسادها بفساده ، لان ذلك التعلق : أما أن يكون تعلق المتأخر عنه في الوجود ، أو المكافيء له في الوجود ، أو التقدم له في الوجود . وأعني بالتقدم والتأخر ههنا : ما هو بالذات ، لا بالزمان . والاول محال ، والا لكان البدن علة النفس ، وليس هو علة فاعلية لها . لما سنبين .

ولا علة قابلية ، لما بين أنها غير منطبعة فيه ، ولا علة صورية ولا غائية . فان الاولى أن يكون الامر بالعكس . وذلك ظاهر . ولا شرطا وسنبين بطلانه ، فبطلت اقسام العلية .

والثاني وهو أن يتعلق بالبدن تعلق مكافيء له في الوجود ، محال ايضا ، فان التعلق على الوجه المذكور ، وأن كان أمرا ذاتيا لا عارضا ، فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه ، فليسا بجوهرين ، لكنهما جوهران . هذا خلف . وأن كان ذلك أمرا عرضيا لا ذاتيا ، فمتى فسد أحدهما بطل المعارض الآخر من الاضافة . ولم تفسد الذات بفساده . ثم الاضافة أضعف الاعراض . فإنه ينتقل ما على يمينك الى يسارك وتبدل^(١) أضافتك اليه ، دون تغير في ذاتك ، وكيف (ويكون)^(٢) أضعف الاعراض مقوما لوجود الجوهر . هذا مما لا يقبله العقل السليم .

والثالث وهو : أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في

(١) أو تبدلت

(٢) سقطت من ك

الوجود ، هو غير "موجب أن يعدم بعده ، إذ لا يعدم المتقدم بالذات عند فرض عدم المتأخر ، بل يجب أن (يعرض) السبب المعدم في جوهر النفس ، فيفسر معه البدن ، وإلا يفسد البدن بسبب يخصه * لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب . فيثبت أن خراب البدن لا يعدم النفس ، فلو جاز عدمها ، لكان بسبب آخر ، لكنك قد علمت أنها بسيطة وقائمة بذاتها ، وكل ما هو كذا ، فلا يكون بعد وجوده بالفعل قابلا للعدم ، مع وجود علته الفاعلية * فإن كل ما هو بالفعل وقابل للعدم بقوة وجوده وعدمه في غيره .

فإن الشيء من حيث هو بالفعل ، لا تكون نفسه بالقوة لنفسه ، أن كان يجوز أن يكون بالقوة ، نحصول أمر آخر ، لا أن فيه قوة وجود نفسه وعدمها .

وإذا تأملت علمت أن البدن ليس بعامل لقوة وجود النفس وعدمها ، بل إنما فيه قوة تعلتها به وعدم تعلتها به * فإن معنى كون الشيء محلا لامكان وجود شيء آخر ، هو تهيؤ لوجوده فيه ، حتى يكون حال وجوده مقترنا به .

وكذلك في إمكان فساد شيء ، ولهذا يستنع أن يكون الشيء محلا لفساد نفسه ، بل البدن إنما كان مع هيئة مخصوصة محلا ، لامكان تهيؤ لحدوث صورته تقاربه وتجهله محصلا ، والنفس هي المبدأ القريب تلك الصورة .

ولا يصح وجود الشيء دون وجود مبدئه ، ويزول ذلك الاستعداد وتتهيئ لحدوث تلك الصورة ، لزوال ما كان البدن معه محلا ، لامكان

(١) استتطت من أ .

(٢) أ «وكذلك تكسرون» .

(٣) أ «صورة» .

ذلك ، وهو الهيئة المخصوصة .

وبقى بعد ذلك محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال

الارتباط الذي حصل للنفس به .

فليس (١) البدن مع هيئته المخصوصة شرطا في وجود النفس ، من حيث هي جوهر مجرد ، بل من حيث هي مبدأ صورة متنوعة . فالنفس أذ هي بسيطة فليست بمركبة من قوة قابلة للفساد ، مقارنة لقسوة النبات ، فانهما لا يجتمعان في الذات إلا لمرتين مختلفين فيها .

والمراد بالقوة هو الاستعداد التام ، لا الامكان اللازم (للماهيات) (٢) . فان ذلك (لا) (٣) يقتضي التركيب ، لكونه ليس أمثرا وجوديا ، كما عرفت .

ولو اقتضى ذلك لكان كل بسيط من الممكنات مركبا ، وأذ لا قابل (٤) لها ، فقوة بطلانها لا تكون في غيرها . فاذن قوة بطلانها لم تكن كانت مما تبطل لكان أما في ذاتها ، أو في شيء آخر ، لاستحالة قيامه بذاته . وأذ ليس هو في أحد الامرين ، وليست بباطلة البتة .

وكل ما يقبل الفساد ، ولا حامل له ففيه شيء يقبل الفساد ، ويجري منه مجرى مادة الجسم له ، وشيء يفسد بالفعل ، ويجري مجرى صورة الجسم له . فالنفس لو قبلت الفساد ، لكانت بهذه المثابة ، لكنها مجردة ، فتكون مادتها أيضا مجردة ، فلو قبلت الفساد لماد الكلام فيها . وتلك المادة تكون هي العاقلة المدركة لا محالة ، أذ هي التي وجودها لذاتها ، دون الصورة ، أو ما هو كصورة . فيكون ما هو

(١) أ «وليس» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «قوة» .

كالمادة للنفس ، هو النفس ، هذا خلف . ويتقدير ألا يكون خلفا ،
فالمطلوب (لوحة ٣٣٤) وهو بقاء النفس حاصل أيضا .

وكل مركب لا يكون حالا في شيء فلا بد وأن يكون بعض بسائطه
غير حاله أن لم يكن كل واحد منها كذلك . وحينئذ يكون ذلك الجزء
لكونه مجردا وقائما بذاته ، هو النفس ، ولا مدخل للجزء الاخير في
ذلك .

وهذا كله إنما يدل على امتناع عدم النفس أذ لو كانت علتها
الفاعلية المعطية لها الوجود لا تنعدم ، أما لو جاز عدمها فلا يتصور
بقاء النفس ، على تقدير وقوعه . فإن الوجود والبقاء لا استفادان في
ممكنات الوجود ، الا من الدليل التي تستند اليها .

فالنفس لا يتصور عدمها عن الخارج ألا بارتفاع علتها الفاعلية
عنه . وإذا هي بسيطة وقائمة بنفسها فعلتها الفاعلية - كما علمت -
لا بد وأن تكون كذلك ، فيمتنع عدمها إلا بعدم علتها التي هي كذلك .
وهكذا حتى ينتهي الامر إلى واجب الوجود . وهو ممتنع المدم ، فالنفس
ممتنة المدم ، فهي أبدية الوجود . وهو المطلوب .

ومن البراهين على أبدية النفس : أنه لو بطلت لافتقر بطلانها
إلى سبب هو غيرها ، إذ الشيء لو اقتضى عدم نفسه . لما وجد أصلا ،
بل كان ممتنعا .

وذلك الغير يمتنع أن يقارن وجوده وجود النفس ، وألا لم يكن
علة تامة ، لعدمها ، فإن العلة التامة لا يتفك عنها المعلول .
وكل ما هذا شأنه فلارتفاعه مدخل في وجودها ، فهو ضدها أن كان

أمرا موجودا ، وشرطها أن كان معدوما . لكن النفس لا محل لهـسـا
ليعدمها ضد بممانعتها عليه ومزاحمتها فيه .

وأذا كانت العلة المعطية لوجودها باقية - كما علمت - ، ولا محل
لها ليزاحمها شيء عليه - وجب بقاؤها ببقاء ما هي مستفيدة الوجود
منه . ولا يمنع من بقائها به ووجود شيء آخر البتة ، وهو ظاهر من
أصول سبق تقريرها .

والشرط الذي فرض أن عدمه معدم لها : أن كان مبينا لهـسـا
فظاهر أن مع بقاء العلة التي تقتضي أفاضة الوجود لذاتها ، لا تأثير
لعدم ذلك المبين في ارتفاع الوجود الفاض منها . وأن لم يكن مبينا
للفنـس ، فيجب أن يكون كمالاتها ، إذ أولى الاعراض بأن يكون عدمه
معدما لها ، هو الاعراض التي هي كمالات لها .

ولو كان عدم هذه معدما لها ، لكانت النفس المديمة الكمال لا
تبقى مع البدن ، ولكانت الاعراض المضادة (لكما) لها جديرة بأن
تبطلها ، كالاتفعالات عن البدن والجهل المركب .

فكان كل نفس شريفة لا تثبت في حال تعلقها بالبدن ولا نفسي
حال عدم تعلقها به ، فإنه لا تأثير للعلاقة الاضافية لها مع البدن نفسي
ذلك ، لما مر .

ونحن نجد النفس التي قد تبين أن ماهيتها ليست شيئا مغايرا
لادراكها ذاتها ، لا تتغير ولا تنتقص في أدراكها ذاتها ، تتغير أعراضها

(1) سبقت من ك .

وأختلافها يكون كما لا (١) لها أو نقصا ، فهي إذن لا تنعدم البتة -
وانت تعلم أن النفس إذا فارقت البدن ، ولم تتعلق ببدن آخر ،
فإنه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن ، فيخلص لها اشتغالها بذاتها ،
فتشاهد ذاتها مشاهدة تامة .

وقد عرفت معنى هذه المشاهدة ، ولا شك أن الشعور بالوجود
سعادة ، وإذا فارقتا البدن ، كان شعورنا بذواتنا أتم ، لانا لا نشعر
بذواتنا ، مع العلاقة البدنية ، الا (٢) مخلوطا بالشعور بالبدن - وكذلك
تكون معقولتنا أتم تجردا ، وذلك لانا لا نعقل سببا ونحن بدنيون ألا
ويقترن به خيال ، أو ما يشبه الخيال .

فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن ، وزال هذا الشوب ،
صارَت المعقولات العقلية ، والشعور بالذات مشاهدة ، فكان التذاذ
النفس بحياتها أتم وأفضل -

وللنفس باعتبار كل قوة نفسانية لذة وخير وأذى وشر ، يختص
بتلك القوة - فلذة الشهوة الكيفية الملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة
الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الامور الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاده ، وكل ما كماله أفضل وأتم وأدوم
وأكثر وأوصل اليه ، فاللذة له أبلغ وكذا الذي هو في نفسه أكمل
فعلا ، وأفضل وأشد أدراكا .

والكمال الخاص بالنفس الناطقة ، من جهة القوة العقلية ، أن
يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة (٣) الكل ، والنظام المعقول فيه ،
والخير الفائض اليه ، فيكون حينئذ موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا

(١) « يكونها » .

(٢) « لا » .

(٣) « صور » .

لما هو الحسن والغير المطلقين .

وهذا أتم وأفضل من كمالات القوى الأخرى ، بل هو في مرتبة يتبع معها أن يقال : أنه أفضل وأتم ، إذ لا نسبة له إليه فضيلة وتاما وكثرة ، وسائر ما يتم به التذاذ المدركات ، مما ذكر .

ثم كيف يقاس دوام الابدئ بدوام الفاسد المتغير ، وكيف يكون حال ما وصوله بسلامة السطوح ، الى ما هو متغلغل في كنه المدرك ، وكيف يقاس كمال الادراك الى الادراك ، والمدرك الى المدرك .

فإن العقل أكثر عدد مدركات من الحس ، وأشد تقصيا (لوحة ٢٣٥) للمدرك وتجريدا له عن الزوائد ، وخوضا في باطنه وظاهره . وشواغل البدن وعوائقه تمنع من الاشتياق الى ذلك الكمال اشتياقا يناسب مبلغه .

فإن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها من الالتفات الى المعقولات فلا تجد منها ذوقا ، فلم يحصل لها اليها شوق كالعين الذي لا يشتاق الى الجماع ، والاصم الذي لا يشتاق الى سماع الالحن .

واستمرار وجود ما هو أضداد كمالات النفس ، وكونها مشتغلة بغيرها يمنعها عن أدراك ما ينافيها ، من حيث هو مناف لها ، فلا تتألم بحصوله لها ، كالمرور الذي ربما لم يحس بمرارة فمه ، الى أن يصلح

مزاجه . والذي هو كريم النفس إذا تأمل عويصا يهمة ، وعرض عليه شهوة ، وخير بين الطرفين استخف بالشهوة . والانفس العامة أيضا قد تؤثر الغرامات والالام ، الفادحة ، بسبب اقتضاح أو شوق الى أسر عقلي . وإذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا تنبته فيه .

لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله . وهي بطبعها نازعة اليه ، الا أن اشتغالها بالبدن أنساها إياه ، كما ينسى المريض الاستلذاذ بالعلو ، ويميل الى المكروهات بالحقيقة ، تألت بفقده تألا كبيرا ، وكان مثلها

(١) أدتفيضاً ، .

الخدر الذي لم يحس بمؤله ، فلما زال عائقه أحس به .
وأذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها
به عند مفارقة البدن أن تستكمل الاستكمال الذي لها أن تبلغه وتصل
إليه . وجدت لنيل ما كانت أدركته وتنبت له . لذة عظيمة ، هي أجل

من كل لذة ، وأشرف . وهذه هي السعادة الحقيقية .
وأما النفوس الساذجة التي لم تكتسب الشوق إلى هذا الكمال ،
ولم تكتسب أيضاً هيئات رديئة من البدن ، لم يحصل لها التألم لفقد
الكمال ، لعدم تنبها لها .

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة ، فربما اشتاقت إلى
مقتضى تلك الهيئات ، فتعذبت عذاباً شديداً يفقد البدن ومقتضياته ،
من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق
بالبدن قد نفى .

والتعذب الذي يكون بسبب هذه الهيئات لا يبقى دائماً لزوال
هذه الهيئات ، بعد الموت شيئاً فشيئاً ، لانقطاع أسبابها التي حصلت
منها كذلك ، ومنافاة اللذات^(١) لها . وهذه تختلف في شدة الرذالة
وضعفها ، وفي سرعة الزوال وبطلته .

ويختلف ما يكون منها من التعذب ، بحسب الاختلافين . ويجب
أن تعلم أن السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا بأصلاح القوة العملية مسن
النفس ، بأن تستعمل المتوسط بين الخلقين الضدين ، فيحصل للنفس
الهيئة الاستعمالية على البدن^(٢) ، فلا تنفعل عن قوّة (لانا لا نفعل)^(٣)
أفعال المتوسط ، دون أن تحصل ملكة المتوسط ، التي هي تبرئة النفس
الناطقة عن الهيئات الانقيادية ، وتبقيتها على جبلتها . فإن المتوسط

(١) أ. الذات ، .

(٢) أ. البدل ، .

(٣) سقطت من ك .

غير مضاد لجوهر النفس ، ولا مائل به الى جهة البدن ، بل عن جهته .
لانه يسلب عنه الطرفين دائماً .

والوساطة المذكورة هي العدالة ، وقد عرفت أنها عفة وشجاعة
وحكمة ، وأن هذه هي أصول الفضائل الخلقية .

ومجموعها العدالة ، فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية ،
والشجاعة الى القوة الغضبية ، والحكمة الى القوة العقلية .

وأعني بالحكمة ههنا ، الملكة التي تصدر عنها الافعال المتوسطة
بين الجزيرة والغباوة ، أعني ملكة توسط استكمال القوة العملية ، فيما
يدبر به الحياة ، وما لا يدبر . كما أن الشجاعة ملكة التوسط بين
التهور والجبين . والعفة ملكة التوسط بين الجود والفجور .

وهذه الاطراف كلها رذائل ، يجب اجتنابها . وبالبجالة فكمال

النفس الناطقة من جهة علاقة البدن أن تستولي على القوة البدنية
ولا تستولي هي عليها ، وأن تكون شهوة الانسان وغضبه وفكره فهي
تدبير الحياة وغيرها على الاعتدال ، وعلى ما يقتضيه الرأي الصحيح .
ومن تفاريع الحكمة بهذا المعنى : الفطنة والبيان واصابة الرأي
والحزم والصدق والوفاء والرحمة والحياء وعظيم الهمة وحسن العهد
والتواضع . فهذه إحدى عشرة (١) فضيلة ، تختص بالحكمة . ومقابل
كل واحدة (٢) منها هو رذيلة .

ومن تفاريع الشهوانية : القناعة والسكينة ، وهما (٣) فضيلتان
يكتنف كل واحدة منهما رذيلتان . ومن تفاريع الغضبية : الصبر
والعلم وسعة الصدر وكتمان السر والامانة . ومقابلات هذه الخمس
رذائل . وقد كان من مجموع ما ذكر ، أن كمال النفس النطقية ، أن

(١) في ك ، أ «أحد عشر» .

(٢) في ك ، أ ، واحد .

(٣) في ك «وهم» .

تبقى مجردة عن المادة ، من جميع الوجوه ، منتقشة بهيئة الوجود . ولا يتم التجرد بالكلية ، ألا عند ترك البدن ، والانتقطاع عنه أنقطاعا كلياً .

وعلاقة البدن (لوحة ٢٣٦) هي التي تعقل النفس عن الشوق الذي يخصصها ، (و) عن طلب الكمال ، الذي لها ، وعن الشهور بلذة الكمال ، أن حصل لها ، والشهور بألم القصور عنه .
وليس ذلك لأن النفس منطبعة في البدن ، (١) ومنغمسة فيه .

ولكن العلاقة بينهما ، وهي الشوق الجبلي الى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وما يورده عليها من عوارضه ، وبما يتقرر فيها من ملكات ، هو ميدوها .

فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب التعلق به ، كانت قريبة الشبه من حالها وهي متعلقة (٢) به .

ثم أن الهيئة البدنية مضادة لجوهر النفس ، مؤذية له . وأنما كان يلهمها عن ذلك البدن ، وتام انغماسها فيه . فاذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة ، وتأذت بها .

وتلك الهيئة تبطل قليلا قليلا ، مع ترك الافعال المبقية لها بتكررها ، حتى تزكو النفس ، وتبلغ السعادة التي تخصها .

وهذا كله على تقدير أن تتجرد النفس عن التعلق بالجسم مطلقا .
أما إذا تعلق بعد الموت بشيء من الاجسام ، فذلك غير مانع من أن تحصل لها لذات والام عقلية . مع اللذات والآلام الحسية الحاصلة ، بسبب التعلق بالجسم . وهذا التعلق ممكن (٣) وقوعه على وجوه منها : -

(١) مقطط من أ

(٢) مقطط من أ

(٣) أ «متعلقة» .

(٤) أ «فيمكن» .

الانفس في الابدان ، ومتى كان واحد من الامرين غير حاصل في نفس الامر ، لم يجب ذلك ، اللهم الا من جهة أو جهات لم نعلمها الى الآن .

ونفس الانسان من حيث وحدتها وبساطتها ، يجب ألا تكون حادثة لما عرفت في مباحث العلل ومعلولاتها ، بل أنما تكون حادثة من حيث تعتبر فيها اثنتيتي ما ، كأنضيف إضافة أو غيرها إليها .

فإن الملة القديمة إذا اقتضت لذاتها صدور أمر عنها ، فلا تنفك البتة عن تعلق ذلك الامر بها ، ولا يتوقف ذلك التعلق بها على شرط فلا ينعدم تعلق المعلول بعلته الفاعلية^(١) أصلا . وأن جاز انعدام تعلقه بعلته القابلية ، أن كان له قابل ، كما في الاعراض ، وقد سبق تقرير ذلك . ويحتاج الى فضل تأمل وذهن ثاقب .

ومن هذا يظهر أيضا أن النفس لا يعدم جوهرها الوجداني . فإنه لو عدم لكان سبب عدمه ، أما وجود أمر أو عدم أمر .

فإن كان وجود أمر ، فلا بد وأن يتبعه عدم علتها التي يجب قدمها لاستحالة صدور القديم عن الحادث . ويعود الكلام فسي عدمها كذلك الى أن يلزم عدم الواجب ، كما استعلم ، وهو معال .

وأن كان عدم أمر ، فذلك الامر المندوم : أما قديم ويفود المحال وأما حادث وحينئذ يلزم من عدمه السابق عليه عدم النفس قبل وجودها ، كما يلزم من عدمه المتأخر عن وجوده عدم النفس ، بعد وجودها . فتكون النفس من حيث وحدتها وبساطتها حادثة ، لسبق عدمها على وحدتها . وفرضت غير حادثة . من هذه الحيشية ، هذا خلف .

(١) «القابلية» .

الفصل السابع

فـي

أثبات النفوس السماوية

وكيفية تصوراتها وتعيكاتها

قد عرفت وجود الحركات الدورية للأجرام السماوية ، وعرفت اختلاف الافلاك والكواكب ، في جهات تلك الحركات ، وفي (لوحه ٣٣٧) سرعتها وبطئها وفي أن بعضها بالذات ، وبعضها بالعرض ، وأن ما بالعرض لابد وأن يكون تابعا لما بالذات .

وقد عرفت أيضا أن الحركة التي بالذات : أما قسرية أو طبعية أو ارادية . فالحركات المستديرة للسماويات ، لا تخرج عن احد هذه ، والاولان باطلان ، فتعين الثالث ، وهو كونها ارادية . أما بطلان كونها قسرية ، فلان حركات الافلاك لو كانت قسرية ، لكانت على موافقة حركة القاسر ، فان التحريك القسري لا يكون ألا بالاستصحاب ، فكان يجب ألا يختلف في الاقطاب وقد علمت (أن)^(١) اختلافها فيها .

ثم أعلى ما يتحرك من الافلاك ليس فوقه ما يحركه ، وما تحته أن دافعه أو زاحمه . ليكون قاسرا له ، فتلك المزاحمة والمدافعة حركة أيضا . فان كانت قسرية فلا بد وأن تنتهي الى ارادة أو طبيعة تصندر عنها بعض الحركات السماوية . اذ يعلم قطعا أن العالم العنصري غير قاسر في الحركة للعالم السماوي .

فالسماويات أن كان فيها ما حركته قسرية فليس كلها كذلك . فنجمل كلامنا فيما ليس بقسري الحركة . وأما بطلان كونها طبيعية ، فلما علمت في مباحث الحركة أن الحركة

(١) سقطت من ك

فانه يسبقه تصور ، فهذه الحركة يسبقها تصور .
فللساويات حياة وأدراك ، فحركاتها أما عقول أو نفوس ،
لكن العقول لا تحرك الجسم مباشرة ، لكون ذلك ينافي كونها
عقولا .

فأنا نعني بالمقل الذات المجردة عن المادة وعلائقها وتدابيراتها ،
فهي أذن نفوس ، وتصوراتها يجب أن تكون جزئية وكلية معا ، لانها
لو لم يكن لها من التصورات الا التصور الكلي فقط ، لامتنع تحريكها
للجسم السماوي . لان التصور الكلي لا يصدر عنه حركة جزئية ، والا
لافتقرت الى سبب مخصص تقترون به ، ولا يكون هو وحده موجب تلك
الحركة المعنية .

الا ترى أنا اذا حكمنا بأن البلد الفلاني ينبغي أن يقصد ، لا يكفي
فيه مجرد حكمنا بأنه ينبغي قصد بلد مطلقا ، بل لا بد منه من الشعور
بالبلد المخصوص . والحركات الفلكية جزئية ، فأذن تصدر عن تصور
متجدد جزئي ، ليخرج بها المتصور من القوة الى الفعل في أمر ما ، هو
غير الحركة .

فإن الحركة لا تطلب لذاتها ، بل أنما تطلب لغيرها ، كما سبق
وليس غرضها من الحركة أمرا شخسيا تقف عنده ، لانها لو وجدت أو
قنطت لوقعت على التقديرين ، فما دامت حركاتها . وسنبرهن على دوام
حركاتها ، فلها إرادة كلية ، وتصور كلي أيضا .

كونها عن إرادة : فقد وجب أذن أن تكون الحركة الفلكية إرادية . فلها
الوضعية اذا لم تكن عن قسر ، فيمتنع أن تكون عن طبيعة ، بل يتعين
له إرادة كلية ثابتة كحركة كلية تلك الإرادة الكلية ، مع الوصول الى
نقطة توجب إرادة جزئية للحركة من تلك النقطة الى نقطة أخرى .

ثم الحركة المتقدمة ليست علة مطلقة لحركة متأخرة ، بل كل فلك
بحرك مريد ، وكل معرك مريد ، فانه يسبق تحريكه شوق ، وكل شوق

وهكذا دائما يكون الوصول الى كل نقطة مع الارادة الكلية علسة لارادة وحركة جزئيتين ، فلولا الارادة الكلية ، ما وجب تعدد الارادات والحركات الجزئية على الدوام . والارادة لكون الجسم في حد ما ممن المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه ، وإذا (١) وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده ، لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود ، بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله .

فأذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم ، الذي هو القابل ، لا الى الارادة ، التي هي الفاعلة .

ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ، ويتجدد غيرها ، فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول . ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها ، فتستمر الحركات والارادات ، استمرار شيء غير قار ، بل على سبيل تصرم وتجدد . والسابق لا يكون بأنفراد علة للملاحق ، بل هو شرط ما تتم العلة بأنضيفه اليها . ولو طلب القلب بحركته وضعا معينا موجودا ، لكان ذلك تحصيلا للحاصل . بل يطلب وضعا فرضيا يفرضه ويتجه اليه بالحركة ، وليس هو فرضيا يقف عنده ، وألا لوقفت الحركة ، وهو محال ، لما سيأتي .

فلا بد وأن تطلب وضعا معينا فرضيا كليا ، ولا منافاة بين كونه معينا وبين كونه كليا . فإن الكلي له مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر الكلليات ، وتقييده بالجسم الجزئي الواحد ، لا يضر كليته ، وقد عرفت ذلك فيما مر . فلا بد للقلب (لوحة ٢٣٨) من ارادة كلية عقلية .

فله نفس ناطقة ، كما لنا ، وأن كانت في جوهرها ، وفي مرتبتها من الوجود أفضل مما لا يمكننا الاطلاع على قدر التفاوت فيه . بل

(١) أوفاداء .

الاشبه أن نسبة نفوسها الى نفوسنا ، في الشرف ، كنسبة أبدانها الى أبداننا في ذلك .

وليس حال الفلك كحالنا في الحركة ، فإن لنا خطوات ، ومسا يجري مجراها ، تتمين أراדתنا الجزئية للحركة من حد الى حد بها .
والفلك فأوضاعه متشابهة . وما يفرض فيه منتهى حركة جزئية من النقط ، ليس بأولي من نقطة أخرى .

وانما تختلف حدود حركته بقياسه الى غيره ، كمقابلته وتربيعه وتسديسه ، وغير ذلك من المناسبات الكوكبية ، وهذا القدر ، فيكفي في اختلاف أراדתه الجزئية . وتعين حدود حركاته .

وليست حركاتها لمجرد أخراج الاوضاع من القوة الى الفعل ، فإنه لو كان كذا ، ما دام دورانها على قطبين ثابتين ، فإنه مع ثبات حركاتها على القطبين أوضاع من قبل ثبات القطبين بالقوة أيدا . بل الحدس يحكم بأنها مثال لذات روحانية ، تنبث عنها الحركات .

والحركات معدة لحصول تلك اللذات ، وكثيرا ما تنفعل أبداننا بالحركة عن هينات تحصل في نفوسنا ، كما يتحرك البدن بالرقص والتصنيق وما يشبههما ، عن طرب وإرتياح يحصل للنفس . فهكذا تنبث حركات الافلاك ، عما يأتيها من الافق الاعلى .

الباب السادس
فسي
العقول واثارها في
العالمين الجسماني والروحاني



مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

الفصل الأول

فسي

أن العقل هو مصدر

وجود النفوس كلها

إذا نظرت في خواص الواجب والممكن ، من حيث هو واجب وممكن فلا تشك في أن النفوس الارضية والسماوية ممكنة الوجود ، لا واجبة الوجود سواء كانت قديمة أو حادثة - وكل ممكن الوجود فيستدعي علة - وعلة النفس القريبة : أما واجب الوجود^١ ، أو غيره -

لا جائز أن تكون هي الواجب الوجود ، لان النفوس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقي ، لا يصدر عنه - كما عرفت - بلا واسطة ، أكثر من معلول واحد ، فلا بد وأن يكون لبعضها علة قريبة ، غير الواجب -

ولان النفس ، من حيث هي نفس ، لا توجد الا متعلقة بجسم ، فلا يتقدم وجودها على وجوده - وما لا يصدر عنه ألا واحد ، لا تصدر النفس والجسم عنه (ألا)^٢ معاً -

فالنفس ، من حيث هي نفس ، علتها القريبة غير واجب الوجود لذاته ، وذلك الغير الممكن ، لا يخلو : أما أن يكون جسماً أو غير جسم ، أما جوهر أو عرض -

- والعرض إنما يفعل بواسطة الجوهر ، فإنه كما لا يستقل بفاعليته^٣ فإن الفاعل ما لم يتعين في ذاته ، ويتشخص بالفعل ، لا يوجد غيره ، مما لا يتشخص إلا بالحامل ، فلا يفعل إلا به ، بل على الحقيقة ليس الفعل إلا للجوهر -

(١) أ «الواجب والوجود» -

(٢) سقطت من أ -

(٣) أ «بقواميه» -

وأن كان يفعل باعتبار ما فيه من العرض ، فالفعل منسوب اليته ،
لا الى العرض الذي فيه . ثم هذا العرض ، أن كان محله جسما ،
فقوامه به ، فلما يصدر عنه يعد قوامه . أنما يصدر بواسطة الجسم ،
فيكون بمشاركة من الوضع .

فإن الشيء إذا صار قوامه يتوسط المادة ، صار ما يصدر عن
قوامه مخصوصا بتوسطها ، وأنما يتوسط بما تقتضيه الخاصة المادية
ففي الوضع .

وأوضاع الجسم من أجسام أخرى غير متشابهة ، ولذلك يختلف
تأثير الاجسام بحسب : القرب والبعد ، ومتوسط الموضوع بين القوة
وبين مالا وضع له . التوسط الخاص بالموضوع ، محال ، إذ لا زيادة
معنى له . على^{١١} وجود القوة ، أن رفعنا لوازم الوضع . وليس المعوج
الى أن يكون للمنفعل وضع ، هو النسبة مطلقا . بل نسبة ما يفعل
بتوسط موضوعه المادي . وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا
وضع له ، وأن وجدت نسب أخرى .

والشيء الذي ليس بجسم ، إذا فعل في الجسم ، فليس لا نسبة
له ، الى الجسم ، بل له نسبة اليه . ألا أنها ليست تختلف ، ولا تحتاج
الى تخصص حال له . حتى يفعل به ، بل يكفيه وجود ذاته ، في أن يفعل
في المستعدات . فلذلك إذا حصلت المستعدات ، لم تفتقر الى غير النسبة
التي بينه وبينها ، ولا تحتاج الاجسام ، في أفعالها ، الى توسط من
موادها ، لان المادة هي المنفصلة ، لا المتوسطة بين المنفعل ، وبين غيره .

ولوجود توسط الموضوع^{١٢} في أفعال القوى الجسمانية ، وجب ألا
تسخن النار مثلا أي شيء اتفق . بل ما كان ملاقيا لجرمها ، أو ما كان

(١) أ «عمل» .

(٢) أ «الوضع» .

من جرمها بحال ما • ولا يستغنى بالشمس الا ما كان مقابلا لها •
وما لا يفعل الا بمشاركة الوضع ، لا يمكن أن يكون فاعلا لما
(لوحة ٢٣٩) لا وضع له ، والا لم يكن فعلة بمشاركة الوضع والنفس ،
لا وضع لها . فلا يكون فاعلها أمرا جسمانيا :
وأذا رجعت الى نفسك ، علمت قطعاً أن الاعراض والصور القائمة
بالمواد . يستحيل أن تفعل وجود ذات قائمة بذاتها ، لا في مادة . ووجود
جوهر مطلق كيف كان • فان العلة يجب أن تكون في ذاتها أقوى من المملول
وأشرف •

والمرض أضعف وجودا من الجوهر ، وكيف يكون ما ليس له من
الوجود حظ القوام بنفسه ، ينال غيره منه ذلك ؟ فان المملول يجب ألا
يكون أكد وجودا من العلة . بل لا يصح أن يساويها •
وأذ قد ثبت ان الوجود اعتباري ، فالماهية نفسها من الفاعل ، وهي
كظل له ، ولا يمكن أن يكون الظل اكمل وأتم ، من ذي الظل ، فالمرض
سواء كان منخله جسما أو غير جسم . لا يجوز أن يكون علة فاعلية للنفس
بسبب أن وجوده أضعف من وجودها •

فأذن العلة الفاعلية لوجودها جوهر : اما جسم أو نفس أخرى ، أو
عقل ومحال أن يكون جسما ، لانه أن كان فاعلا لها ، لانه جسم وجب أن
يكون كل جسم فاعلا لنفس وجوب اشتراك الاجسام في الطبيعة الجسمية ،
وان كان كذلك ، لانه جسم ما متخصص بخصوصية ، فتلك الخصوصية
هي المؤثرة في وجود النفس ، لا الجسم وحده ، لما مر •

ولا المجموع الحاصل من الجسم والخصوصية ، فان النفس بسيطة ،
فلا تكون علتها الفاعلية مركبة ، لما عرفت ، ولان الجسم لا يوجد بالفعل
الا مركبا من : مادة وصورة ، فلا يفعل البسيط ، ولا يمكن أن يفعل
بمادته فقط ، لانه يكون بها موجودا بالقوة ومن حيث هو كذلك فلا
يصدر عنه فعل ، ولا بصورته فقط ، إذ ليس لها حظ القوام بنفسها •

وأیضا بالنفس اشرف من الجسم . والشیء لا یوجد ما هو اشرف منه .
ومع هذا فالتجربة دلت علی أنه لا یفعل الا بمشاركة الوضع . فلا
یؤثر فی النفس التي لا وضع لها . ومحال أيضا أن یكون فاعل النفس
نفسا أخرى غیرها لانهما أن تساویا أعني النفس التي هي علة والنفس
التي هي معلولة لها فی الطبیعة النوعیة . من غیر أن تكون أحدهما^{١١}
أقوی فی ذاتها من الأخری . لم یكن كون هذه موجودة^{١٢} لتلك بأولی من
أن تكون تلك موجودة^{١٣} لهذه .

فإن أقررنا بأحدهما مخصص كان ذلك المخصص أما هو علة الأخری
فیكون القائم بذاته معلولا لما لا قوام له بذاته . وأما هو جزء من علتها .
فتكون علة البسيط مركبة^{١٤} . وكلاهما قد سبق إبطاله .

وإن لم يتساويا فی الكمال والنقص الذاتیین . فیمتنع أيضا أن
تفعل أحدهما الأخری من حیث أن الفاعلة نفس ، لأن النفس وأن كان
قوامها بذاتها . لا بمواد الاجسام ، فهي من حیث هي نفوس أنما تفعل
بواسطة الجسمیة^{١٥} . فأنها أنما جعلت خاصة بجسم ، بسبب أن فعلها
من حیث اختصاصها بذلك الجسم . لا يتم الا به وفيه ، والا لكانت من
هذه الحیثیة مفارقة الذات والفعل جمیعا له . فلم تكن نفسا بالقیاس
الیه .

وهي من حیث تفعل لا بمشاركته هي عقل لا نفس ، ولو فعلت
النفس نفسا كيف كان فلا بد من الانتهاء الی نفس لا تكون علتها القریبة
نفسا . ولا غیر نفس . مما سبق إبطال كونه علة فاعلیة لها . فلم یبق
أن تكون علتها الفاعلیة من غیر واسطة ، ألا العقل .

(١) فی ك «أحدهما» .

(٢) (٣) أ «موجودة» .

(٤) فی ك . أ «مركبیا» .

(٥) أ «الجسم» .

فكل النفوس تستند في وجود ذاتها الى عقل : أما بغير واسطة بينها وبينه ، وأما بواسطة هي نفس * ولكن لا من حيث تأثيرها فسي وجود النفس المعلولة لها . فأنها من تلك الحثية عقل ، لاستغنائها فسي ذلك الفعل في ذاتها وفي فاعليتها عن الجسم . وقد مر تقريره .

وليس بممتنع أن يكون شيء واحد باعتبار وعقلا باعتبار . (و) " نفسا في زمان ، وعقلا في زمان آخر . فإن المجرّد الذي يفعل فعلا باعتبار تعلقه ببعض الاجسام ، ويفعل فعلا آخر باعتبار تجرده عن تلك العلاقة في وقت آخر . هو بهذه المثابة .

والنفوس الناطقة بعد موت البدن أن لم تتعلق حينئذ بجسم البتة ، فهي عقول في تلك الحال . لا نفوس . وقد كانت قبل ذلك نفوسا لا عقولا ، فهذا مما لا يمنعه صريح العقل بغيريته . بل أن كان مستمعا فنحتاج في بيان امتناعه الى دليل منفصل .

فقد يحصل من جميع هذا ، ان النفس ليس علتها الفاعلية القريبة هي الواجب الوجود ، ولا عرض ، ولا جسم . ولا أحد جزئيه ، أعني : المادة والصورة . ولا نفس أخرى . من حيث هي نفس .

فهو أذن عقل : أما مطلقا " او ببعض الاعتبار . ولا يد وأن ينتهي الى ما هو عقل مطلق . فتستند كل النفوس اليه ، وهو المطلوب .

(١) ستطت من ك

(٢) ا مطلق ،



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

الفصل الثاني

فـي

أنه لولا العقل لما خرجت النفوس

في تعلقاتها (لوحة ٣٤٠)

من القوة السي الفعل ،

وإن اليه يستند كمالها الذاتي

لا شيء^(١) من الأشياء تخرج ذاته من القوة الى الفعل ، في أمر من الأمور . فإن ذاته لو اقتضت الخروج الى الفعل ، لما كانت بالقوة أصلا . وكل من تخرج ذاته من القوة الى الفعل ، فاعتبار كونه بالفعل أشرف من اعتبار كونه بالقوة . فيجب أن تكون ذاته لو قبلت عن نفسها الكمال أشرف من ذاته ، وهو محال .

ثم البسيط الواحد من حيث هو بسيط وواحد . لا يصح أن يفعل ما كان قابلا له ، وألا لكان فعله بجهة ، وقبوله بأخرى . فكان فيسه تركيب ما ، هذا خلف . وأذ قد ثبت هذا ، فالنفس التي كانت عاقلة بالقوة ، ثم صارت عاقلة بالفعل ، لا بد لها من مخرج في ذلك الى الفعل ، هو أما عقل أو مستند الى عقل .

وبرهانه أن النفس إذا غابت عنها صورة معقولة ، فتارة تفتقر في استعادتها الى كسب جديد ، وتارة لا تفتقر في استعادتها الى ذلك . والصورة المدركة إذا كانت حاضرة عند القوة المدركة ، لم تغيب عنها القوة ما^(٢) ، كانت مدركة لها بالفعل .

أرايت القوة أن غابت عنها ، ثم عاودتها ، والتفتت اليها ، هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها لها ؟

فيجب إذن أن تكون الصورة المغيب عنها ، قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما .

(١) أ «لان لا» .

(٢) أ «بـل» .

فإن زالت ولم تتحفظ في قوة أخرى . تكون لتلك القوة المدركة كالخزانة . أفترقت القوة المدركة في استعدادها الى تجشم كسب . مثل تجشم الكسب الذي كان في أدراك تلك الصورة أولا .

وإن انحفظت في قوة أخرى كالخزانة لم تفتقر القوة المدركة في استعدادها الى أكثر من مطالعة الخزانة . والالتفات اليها . من غير احتياج الى أن يكتسب . كما أكتسبت في أول الامر . ولو أفترقت الى تجشم كسب جديد لكان الذهول والنسيان واحدا .

والصورة العقلية إذا غابت ولم يفتقر استرجاعها الى كسب جديد . لا بد وأن تكون محفوظة في شيء . وألا لم تستغن عن تجشم^١ الكسب المذكور .

وذلك الشيء لا يجوز أن يكون جسما ولا جسمانيا . لاسستحالة حصول المقولات المجردة فيهما . فهو إذن مجرد . وهذا المجرد : أما النفس المدركة لتلك الصورة أو غيرها . لا جائز أن يكون هو النفس . وألا لم تكن غائبة عن تلك الصورة لما مر . ولا جائز أن يكون هو جزءها . أذ لا جزء للنفس . كما عرفت . فلا بد وأن يكون جوهرها عقليا أو ينتهي الى جوهر عقلي .

أما أنه جوهر فلأنه لو كان عرضا لكان محله مجردا . وألا لكان العرض جسمانيا . وهو باطل . وذلك المحرّد هو الجوهر الذي كلامنا فيه .

وأما أنه عقلي أو ينتهي اليه . فلأنه لو كان نفسا وكانت المقولات فيها بالقوة . وخرجت الى الفعل . أفترقت الى مكمل ومفيد آخر . ولا بد من الانتهاء دفعا للتسلسل أو الدور . المعالين الى ما لا تكون المقولات فيه بالقوة . بل تكون فيه بالفعل . وليس ذلك هو الواجب

(١) «أذه» .

(٢) «تجشم» .

الوجود ، فإنه سيتبين لك امتناع كونه محلا للهيئات ، فهو أذن عقسل مطلقا ، أو ينتهي الى ما هو كذلك • وأعني بقولي مطلقا : أنه عقل من جميع الاعتبارات ، ليس عقلا باعتبار ونفسا باعتبار غيره •

فهذا الجوهر المجرد هو الذي يعطي النفوس كمالها ، ونسبته الى النفوس انبشورية ، كنسبة الشمس الى الابصار ، بل أتم ، وهو كالخزانة للمعقولات ، إذا أقبلنا عليه عنه • وإذا أشغلنا عنه بجانب الحس أنمحت الصورة^(١) العقلية عنا •

فالاتصال الذي يقع بين نفوسنا وبينه ، هو الذي يرسم فيها الصور العقلية ، التي تتخصص بسبب استمدادات خاصة ، تخصصها أحكام خاصة من الادراكات الجزئية السابقة المدة لادراك الكليات أو الادراكات الكلية المناسبة ، المتأدية الى المدرك الكلي •

ولولا تلك المخصصات لكان أدراك النفس لبعض الصور دون سائرهما ، تخصيصا من غير مخصص ، وهو باطل بالبديهة ، ومتى انقطعت الرصلة^(٢) بين النفس وبين ذلك الجوهر العقلي بأعراضها عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو التفتت النفس الى صورة أخرى ، أنمحي ما كان متمثلا في النفس أولا • ونظير النفس في ذلك من الجسمانيات المرأة ، فإنه إذا حوذي بها صورة ، تشلت فيها •

فإذا عرض بها عنها زال ذلك التمثل ، وربما تمثل فيها غير تلك الصورة • على حسب ما يحاذي بها ، وكذلك حال النفس ، إذا عرض بها عن جانب القدس ، الى جانب الحس • أو الى شيء آخر من أمور القدس • وهذا أيضا ، فلا يكون للنفس ، ألا إذا اكتسبت ملكة الاتصال بذلك الجوهر العقلي ، والنسيان ، في (لوحة ٢٤١) الصور الخيالية ، إنما كان لزوالها عن الخزانة • وهذا الجوهر لو زال عنه شيء ، لاحتاج

(١) أ والصورة •

(٢) أ والموصلة •

الى مخرج آخر ، يخرج من القوة الى الفعل ، ويعود الكلام فيه .
واذا كانت النفس ذات هيئة ، تتمكن^(١) بها من الاتصال بالجوهر
العقلي ، فذهولها عن الصور المعقولة لا يحوجها الى استئناف اكتساب^(٢)
وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال به .

واذا زالت تلك الملكة عنها ، فذلك الزوال هو نسيان ما اختصاص
بتلك الملكة ، من المعقولات الحاصلة للنفس . وتصرف النفس في الصور
الخيالية والمعاني والاحكام ، التي في الحافظة ، بتوسط القوة الفكرية ،
يفيدها استمداد الاتصال بالفعل المفاقر ، وحصول صور تناسب ذلك
الاستمداد .

وتخصص التصرفات الفكرية بصورة صورة ، ويخصص استمداد
النفس لصورة صورة ، من العقليات .

وقد يحصل استمداد صورة عقلية ، من صورة عقلية . على أن
الصورة العقلية لا تخلو عن محاكيات لها ، من قبيل التخييل ، ما يليق
بالقوة الجسمانية .

أست ترى أن التفكير في الاشخاص الجزئية ، يمد النفس لقبول
الصورة الكلية ، المتناولة لتلك الجزئيات ، كالصورة الانسانية المكتسبة
من التصرف في خيال جزئياته . وكصورة الصداقة المجردة عن العوارض
المادية ، من التصرف في هذه الصداقة .

وتلك الصداقة ، وهي التصرفات في الجزئيات ، هي المخصصات
للاستمداد التام . لصورة صورة من الكليات .

وقد يفيد هذا التخصص «معنى عقلي» لمعنى عقلي ، كصور
المحدود من الحد ، والمرسوم من الرسم ، واللازم من الملزوم ، والنتيجة
من القياس .

(١) ا «ممكن» .

(٢) ا «استئناف واكتساب» .

ولا يظن أن المقدمتين معصلتان للنتيجة ، بأن يقيدا وجودها ، بل هما معدان للنفس بأستعداد قريب لحصول صورة النتيجة فيها من المبدأ المفاوق .

وكما أن الأوليات لا يتوقف الحكم بها على غير تصور الطرفين ، ولا يجاب فيها عن لمة طالبة للتصديق ، فكذلك إذا لاحت المقدمات ، والتفتت النفس إليها حق الالتفات ، تحصل النتيجة بينه .

وأذا طلب لمة التصديق ، لم يمكن أن يجاب بشيء . وكـم من شخص يمرض عليه أمر ، فلا يفيدـه علما ألـبـتـه ، ويفيد غيره علما يقينا ، وطمأنينة روحانية . فكل هذه وسائط للعلم ، وأما واهبة فغيرها . ونحن نجد جوهر النفس في الاطفال خاليا عن كل صورة عقلية .

ثم تحصل له المعقولات البديهية ، من غير تعلم ولا رؤية . وليس حصولها فيه بمجرد الحس والتجربة ، إذ لا يفيد أن بمجردهما حكما كلياً ، إذ لا يؤمن وجود شيء مخالف لما أدركته ، فحكمتنا أن الكل اعظم من جزئه مثلا ليس لانا أحسنا كل جزء ، هذا حاله . وكذلك القول في تصديقنا بالبراهين ، إذا صحت ، فإن اعتقادنا صحتها لا يصح بتعلم ، وألا فذلك يتمادي الى ما لا يتناهى ، ولا ذلك مستفاد من الحس . إذ لا يفيد الحكم الكلي .

فهذه الأشياء أذن من فيض الهي يتصل بالنفس النطقية ، وتتصل به ، فيحصل فيها هذه الصور العقلية . والذي فاض منه ذلك ، لا يد وأن تكون هذه المعقولات حاصلة فيه ، لما مر ، من وجود كونه كالخزانة لها .

وأذا كان كذلك لم يكن جسما ولا جسمانيا ، إذ المعقولات لا تحصل في جسم ، ولا جسماني .

ولا بد والا يكون فيه بالقوة ، والا لاحتاج الى مكمل آخر ، ومخرج له فيها الى الفعل . فلا يكون مستكملا فيها بألة بدنية . فهو من هذه

الحيثية ليس بنفس ، وليس هو الواجب الوجود ، لما ستعلم أنه لا يكون محلا لشيء ، فهو أذن جوهر عقلي ، يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصير ، ألا أن الضوء يفيد القوة على الإدراك فقط ، لا الصورة المدركة .

وهذا الجوهر يفيد بأنفراد ذاته للقوة الناطقة على الإدراك ويحصل لها الصور المدركة أيضا ، والاشغال البدنية تعوق النفس عن الاتصال به ، فلا تتصل به إلا برفض القوى البدنية ، وتخليتها أما رفضا بالكلية ، وكأنه غير ممكن ، وللنفس تعلق بالبدن أو رفضا ، دون ذلك . وليس شيء يمنحها عن دوام الاتصال به إلا البدن . والتجربة والحدس يدلان على ذلك ، فإذا فارقت البدن ، ولم يبق فيها شيء من الهيئات المكتسبة منه ، التي تجعلها عند مفارقتها ، كأنها لم تفارقه ، لم تزل متصلة بأكملها ومتعلقة به .

وقد عرفت أن اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية ، وهي الكمال الحقيقي للنفس . فالمقل^(١) هو المكمل للنفس ، ومن علل الاتصال به قوة تفيده . هي العقل الهيلواني ، ومتوسطة ، هي : العقل بالملكة ، وقريبة هي العقل بالفعل . ألا أن العقل الهيلواني يعد النفس للاتصال ، وحصول الاوائل بتوسط قصد فكري من النفس ، والقوتين الأخريتين ، تعدان مع قصد ما . .

(١) أ والمقل .

الفصل الثالث

فلسفي

بيان أسناد مالا يتناهي من الحركات والحوادث الى العقل

القوة : اذا كانت غير متناهية ، من جهة اعطاء المدة ، لا يمكن أن تكون قابلة للتجزؤ بوجه من الوجوه . ولا بالعرض ، لان كل قوة تجزأت ، فان كل واحد من اجزائها يقوى على شيء ، والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء .

واذا كان كذلك كل جزء أضعف وأقل مقويا عليه من الجملة ، فان قوى كل واحد من هذه الاشياء ، أو بعضها على ما لا يتناهي من وقت معين ، فمقوي الجملة أزيد منه ، ولا زيادة على غير المتناهي ، ألا من جهة الطرف الذي يتناهي اليه ، فبقي أن كل واحد منها يقوى من ذلك الوقت المعين على متناه ، فتكون الجملة أيضا متناهية ، و (قد) فرضت غير متناهية ، هذا خلف .

وكذلك اذا كانت القوة متناهية من جهة المدة ، فان المدة اذا كانت متعاقبة لزم أن تكون المدة التي وقع فيها العدد الغير المتناهي غير متناهية ، ويعود الخلف المذكور .

وأن لم يكن العدد متعاقبا ، فبطالان عدم تناهيه أظهر . وتبين أيضا امتناع عدم تناهي القوة ، باعتبار المدة ، على كل واحد من التقديرين ، فإنها لو احتملت التجزؤ فكل واحد من تلك المدة : أما ألا يقبل الشدة والضعف ، مثل تمقلنا أن : الواحد نصف الاثنين ، أو

(١) سقطت من ك .

يقبلهما ، ككل واحد من عدد الحركات فإن كان الأول فلا بد وأن يقوى البعض على شيء من ذلك .

ومحال أن يقوى على احاد مثل احاد ما يقوى عليه الكل ، وهي غير متناهية ، والا لم يبق فرق بين الكل وجزئه . ومحال أيضا أن يقوى على احاد كذلك ، وهي غير متناهية ، والا لكانت الجملة أيضا تقوى على متناه ، فلم يبق ألا يقوى البعض على احاد كل واحد منها أقل من احاد الكل : أما متناهية ، أو غير متناهية . وكيف كان فهو يوجب^(١) أن تكون الاحاد قابلة للاقل والازيد ، وهو خلاف الفرض .

وأن كان الثاني ، فالبعض من القوة أن لم يقو على تحريك ما حركه الكل ، فلا شك أنه يقوى على تحريك ما هو اصغر منه .

ثم الكل يمكنه تحريك ذلك الاصغر حركات أسرع ، فيحرك في مثل زمان تحريك الجزء تحريكا أكثر عددا ، فيكون العدد المبتدأ من وقت معين ، أن صدر عن الجزء حركات أقل منه هو صدر عن الكل ، إذ هو أبطأ ، فيكون هو بعض الصادر عن الكل ، وأبتدأوهما واحد ، فيجب أن ينقص المقوي عليه ، لا من جهة المبتدأ ، وما نقص من جهة فهو متناه منها .

فالصادر عن الجزء «متناهي»^(٢) من الجهات ، ويرجع المحال المذكور وبهذا تظهر استحالة اشتراكهما في الفعل ، ويكون الخلاف في ان فعل الكل أشد من فعل الجزء .

وكل قوة في جسم فأنها تحتل التجزؤ ، فليس شيء من القسوى غير المتناهية موجودا في الجسم ، ولا قوة من القوى الجسمانية غير متناهية التحريك ، سواء كان تعلقها بالجسم تعلق الحلول ، أو تعلقا على وجه آخر ، لان القوة الغير متناهية ، لو حركت جسما مسافة ما ، بكل

(١) أ «موجب» .

(٢) هكذا في ك ، ١ .

قوتها لا ببعضها ، حتى لا تكون الارادية منها تمسك عن شديد الحركة ، ليتصرف كمالها الى دوام التجريك ، وحركة ذلك الجسم بعينه في تلك المسافة (في تلك المنافذ)^(١) بعينها اخرى متناهية ، فكل منهما تحرك في زمان لا محالة ، لزمانيهما بالضرورة نسبة ، وكذا لسرعة حركتيهما وبطئيهما . ولا شك أن قطع الجسم لتلك المسافة بالقوة الغير المتناهية ، انما هو في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة المتناهية ، والا لم يظهر التفاوت بين القوتين ، والتي زمانها أقصر هي أسرع من التي زمانها أطول .

ونسبة القوة الى القوة ، كنسبة الزمان الى الزمان ، لكن نسبة الزمان الى الزمان نسبة متناه الى متناه ، فنسبة القوة الى القوة هي كذلك أيضا .

فالقوة التي فرضت غير متناهية هي متناهية . هذا خلف . ولا يتصور قوة تحرك تحريكات غير متناهية في الشدة ، وإلا لكان تحريكها لا في زمان ، أذ لو كان في زمان ، مع أن كل زمان فهو قابيل للقسمة ، كما عرفت ، لكان كونها في بعض ذلك الزمان يقتضي كونها أشد من التي في كله ، فلا تكون الحركة في كله ، لا نهاية لها في الشدة ، وهو على خلاف ما فرض ، وأذ قد تقرر أن كل قوة حالة في الجسم أو متعلقة به كيف كان ، لا يجوز أن تكون غير متناهية في ذاتها ، أي لا تكون بحيث يصدر عنها ما لا يتناهى في المدة أو في العدة أو في الشدة .

فمن الواجب أنه أن كانت حركات غير متناهية أو حركة واحدة كذلك ، فلا بد من استنادها الى عقل واحد ، فما زاد .

لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما بيان صدق المتصلة ، فلان ماعدا العقل أما جسم أو متعلق به أو لا جسم ولا متعلق به^(٢) ، لكن الجسم

(١) سقطت من ك .

(٢) ك « بهاء » .

وما يتعلق به . لا يصدر عنهما ما لا يتناهى ، فالصادر عنه ذلك هو ما ليس بجسم ولا متعلق^(١) (لوحة ٢٤٤) به .
وهذا أن كان هو واجب الوجود فيمتنع ألا يكون بينه وبين المحرك الجسماني واسطة . كما ستعلم . سواء كان ذلك المحرك نفسا أو غير نفس .

ونعيد الكلام في الوسطة . وأن كان عرضا فعله هو العقل ، لا غير ، والا لم يكن بريئا عن التعلق بالجسم . وأن كان جوهرًا فذلك هو العقل إذ لا نعتي بالعقل ألا الجوهر الذي هو بهذه المثابة . وأما بين حقبة المقدم فلأنه لولا وجود حركة غير منقطعة لما حدث حادث ، إذ الحادث لا يوجد بعلّة دائمة ، ألا إذا توقف أيجابها له على حادث آخر .
والأ لكان وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيعا من غير مرجع . فلا بد من توقفه على حادث ، وذلك الحادث يتوقف على آخر ، وهكذا الى غير النهاية .

وهذه الحوادث لا يجوز اجتماعها في الوجود ، لاستحالة وجود أمور مترتبة بالطبع الى غير النهاية معا ، فكل حادث يسبقه آخر لا إلى أول ، والسابق لا يجوز أن يكون علة تامة لوجود اللاحق ، لانه غير موجود حالة وجوده .

فلا بد وأن تكون العلة التامة لوجوده مركبة من موجود دائم الوجود ، ومن سبق حادث آخر ثم الحادث إذا حصل وله علة ثبات فنسبته اليها ليست دائمة ، والا لدامت ، ولكنها حادثة . فلنسبة على حدوث وثبات ، ثم يعود الكلام الى نسبة النسبة ، في نسبتها الى علة الثبات ، وتتسلسل العلل الثابتة الى غير النهاية ، فلا بد من وجود شيء ثابت على سبيل التغير والحدوث ، بمعنى أن ماهيته هي التغير والتجدد . ولا مفهوم له وراء ذلك .

(١) كان يجب أن يكون رقم اللوحة ٢٤٣ لكن الاصل ك غير ناقص .

فدوام هذه الماهية وثباتها ، هو دوام التغير وثباته ، وذلك الشيء هو الحركة الدائمة .

ولو فرض انقطاعها في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث ، فإنه إذا لم يحدث في حالة فما المرجح لحدوثه بعدها . فيفتقر الى حادث . وذلك الحادث يفتقر أيضا الى مثله . فلم يتصور الحدوث . ومهما فرضت حركة دائمة أنقطع الاستفهام بلم . ولا بد وأن تكون هذه الحركة دورية . وألا للزم انقطاعها ، بدليل أن الحركة المستقيمة لا تذهب في جهة الى غير النهاية ، لوجوب تنامي الجهات ، وبالتعاود لا بد من الانقطاع ، لوجوب السكون ، بين كل حركتين مستقيمتين متضادتين أو مختلفتين ، كيف كانتا . إذا الحركات المستقيمة لا بد وأن تكون نحو جهة ، ولا بد وأن يكون لتلك الجهة حد تنتهي اليه .

والمحرك الموصل للجسم الى ذلك الحد ، سواء كان هو الميل أو الطبيعة أو أي شيء كان يجب أن يكون منايرا للمحرك له من ذلك الحد الى جهة أخرى تخالفها . ولا شك أن الموصل الى حد يكون موجودا حال الوصول اليه ، ضرورة كونه علة الوصول . والوصول اني الوجود .

والسبب المقتضي للحركة من ذلك الحد الى آخر يخالفه في الجهة ، (و) لا يجامع وجوده وجود السبب الموصل الى الحد الاول ، فهو حادث بعد ان الموصلية بعدية ، لا يجامع القبلية ، لا كالبعدية الذاتية . وهذا الحادث هو اني الوجود أيضا فيبين ان الموصلية الى الحد الاول وان اللاموصلية اليه . وهو الان الذي وجد فيه سبب الحركة من ذلك الحد الى ما انتهت اليه الحركة الى الجهة المخالفة . أما ان يكنون زمان أو لا يكون . فان لم يكن لزم تنالي الانات ، وأن كان فذلك هو

(١) سقطت ممن ك

زمان (السكون)^(١) ، فتتقطع الحركة ، فلا يحفظ الزمان . فالتحفظه هي المستديرة .

ثم أن حدوث المحرك من ذلك الحد يستدعي وجود حركة متصلة مستمرة ، فلو كانت مستقيمة لعاد الكلام ، فوجب كونها مستديرة ، سواء كان بين الحركتين المستقيمتين زمان سكون ، أو لم يكن ، فلا حادث ألا وهو منقطع عن الحركات الدورية^(٢) السماوية . ولهذا لو كانت السماويات أو شيء منها حادثا ، لافتقرت الى سماويات أخرى متحركة على الدوام حركة دورية ، فتكون هي التي كلامنا^(٣) فيها . فالسماويات ثابتة دائمة على حالة واحدة في ذاتها وأغراضها القارة لكن يحصل بحركاتها المختلفة اختلاف أضافات ، كما مر . ولا تفتقر هذه الحركة الدورية الى علة حادث ، لكونها^(٤) ليس لها ابتداء زمني ، وهي دائمة باعتبار . وبه استغنت عن العلة الحادثة ، وحادثة باعتبار ، وبه كانت تستند الحادثات .

فإن المراد بالحادث الذي هو موضوع قولنا : كل حادث فله علة حادث هو الماهية التي عرض لها الحدوث والتجدد ، من حيث هي معروضة له .

والحركة ليست كذا ، بل هي حادث لذاتها ، بمعنى أن ماهيتها هي الحدوث الذي نعني به ههنا نفس التغير واللاشبات . فإذا كان ذلك الحدوث أو التجدد أو التغير ، بأي عبارة شئت أن تعبر عنه دائما ، لم يكن مفتقرا الى أن تكون علة حادث . إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه ، كالحركة الحادثة ، بعد أن لم تكن .

(١) سقطت من ك .

(٢) ك « البدئية » .

(٣) أ « لامننا » .

(٤) ك « لكون » .

بخلاف المتصلة الدائمة التي (لوحة ٢٤٥) قد عرفت كيفية تعلقها بالارادات الكلية والجزئية وحدث العلة الذي^(١) ، يفترق اليه المعلول الحادث ، لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا ، وألا لم يصح أسناد الحوادث الى الحركة الدائمة .

فالحاصل أن كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ماهية دائمة ، هي نفس التغير . وهي الحركة المعرفة بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها ، فلدوامها لم تكن علتها حادثة ، ولكونها نفس التغير صح أن تكون علة للمتغيرات ولولاها للزم من دوام تأثير الواجب لذاته في معلوله الاول ، على ما ستعلم دوام معلول معلوله :

وكذلك حتى لا ينتهي الامر الى الحوادث العنصرية البتة ، وللملزم من وجوب حدوث علة كل حادث عنصري تسلسل علل ومعلولات حادثة موجودة معا لا نهاية لها . وللملزم من عدم أي شيء كان بعد وجوده عدم علته وعدم علة علته كذلك . الى أن ينتهي الامر الى واجب الوجود لذاته ، فيعدم ما يمتنع عدمه ، وهذه اللوازم باطلة ، ووجه لزومها قد عرفته من أصول سبق تقريرها .

ولوجود الحركة المستمرة لا يلزم شيء من هذه الممتنعات . فلو لا وجود عقل أو أكثر موجب لهذه الحركة ، لما وجدت . ولا يجوز أن يكون العقل مباشرا لهذه الحركة . وألا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه ، فم يكن عقلا ، بل معنى استناد هذه الحركة الى العقل هو أنه لا يزال دائم الفيض على النفس المعركة هذه الحركة ، ممدا لها بقوته التي لا تنتهي ، وهي تقبل منه ذلك الفيض ، وتؤثر تأثيرا غير متناه . على سبيل الوساطة ، لا على سبيل المبدئية التي بين أمتناعها . فما يتعلق بالجسم لا يصدر عنه ما لا يتناهي لو انفرد . لكن يجوز ذلك إذا لم يزل مستمدا من مبدأ عقلي . وليس يمتنع على الاجسام الانفعال الغير المتناهي ، بل الممتنع عليها هو الفعل الذي هو كذلك على وجه الاستبداد ، من غير أن يستمد أمرا من غيره .

(١) ا والتشي .



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

الفصل الرابع

في

كيفية كون العقل مصدرا للأجسام

لا بد من افتراق الأجسام بالهيئات ، والهيئات التي تقتزن بها
يتمتع أن تكون معلولة لنفس الجسمية ، بما هي جسمية ، وألا لاتفتت
الأجسام في الهيئات والمقادير والأشكال ، لاتفاقها في الجسمية .
وأذا لم تقتضها مجرد الجسمية ، مع أن الأجسام لا قيام لها ، إلا
بها لاستعالة وجود الأشياء المتكثرة دون مخصصاتها ، وجب من ذلك
ألا تقوم الأجساد ، ألا بما هو غير جسم .

فإن بعض الأجسام إذا لم يوجب تلك التخصصات من حيث هو جسم
لم يوجبها جسم غيره ، لاشتراك كل الأجسام . في الطبيعة الجسمية ،
وغير الجسم أن كان عرضا فلا يوجد الجسم الذي هو جوهر ، لما عرفت
من امتناع أفادة ما لا قوام له بنفسه ، وجود ماله قوام بنفسه . وأن لم
يكن عرضا فليس هو الواجب الوجود ، إذ لا يصدر عنه تغير واسطة
ماله تركيب ، إلا إذا أوجد أحد جزئيه أولا ، وأوجد الباقي بواسطته
ثانيا .

لكن الجسم لا يصح أيجاده له كذلك ، لأن أحد جزأيه هو المادة ،
والآخر هو الصورة ، وقد سبق بيان استحالة أن يكون أحدهما عللة
الآخر ، أو واسطة مطلقة (١) في وجود الآخر .

وليس هو أيضا جوهرًا نفسيًا ، والا لكان متعلقًا بالجسم ،
وكانت فاعليته من حيث هو كذلك بواسطة (٢) الجسم الذي تعلق به .
ونحن فنجعل كلامنا فيما صدر عنه ذلك الجسم ، ولا بد من الانتهاء

(١) «مطلقة» .

(٢) «واسطة» .

آخر الامر الى عقل ، هو المصدر^(١) ، بعد واجب الوجود . لوجود الاجسام .

وكيفية هذه المصدرية هي : أن المبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهيولي ، بأعانة الصورة ، من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المعينة . اذ لو كان من حيث تعينها ، لما بقيت الهيولي ، بعد مفارقة تلك بعينها ، فما كان يصح تعاقب الصور على هيولي واحدة ، وكونها صورة ما ليس أمرا واحدا بالعدد ، فلا يكفي في وجود الهيولي التي هي واحدة بالعدد .

ولهذا افتقرت في وجودها الى واحد بالعدد ، دائم الوجود . هو غير الصورة المفترقة الى الهيولي بوجه ما ، سواء جاز عليها مفارقتها ، أو لم يجز .

وينضاف الى ذلك الواحد ، الصورة من حيث طبيعتها النوعية فيجمع منها علة تامة للهيولي مستمرة الوجود معها ، فيكون ذلك المبدأ نظير شخص استبقى سقفا بدعائم متعاقبة ، يزيل واحدة ويقيم أخرى بدلها .

وتلك الدعائم هي نظير الصور^(٢) المتعاقبة ، التي بها كان ذلك المبدأ المفارق مستبقيا وجود الهيولي . فباجتماعها ثم وجود الهيولي ودخلت الصور العاقبة ، من حيث هي تلك بعينها في العلية بالعرض . وعند تمام وجود الهيولي تشخصت بها الصورة ، من حيث أنها هذه الهيولي (لوحة ٣٤٦) المعينة ، لكونها قابلة للتناهي والتشكل اللذين بهما يتشخص الصورة ، وتشخصت هي أيضا بالصورة ، من حيث هي صورة مطلقة ، ومرجبة لذلك التشخص . فلا يعقل وجود الصور المعينة ألا في مادة معينة ، ولا كذلك المادة

(١) أ المصدره .

(٢) ك الصورة .

مع الصورة ، فهكذا يجب أن نتصور كيفية صدور الجسم عن الفعل .
 . ويترك أيضا على كونه علة للجسم كون الجسم لو فعل شيئا ، لكان
 انما يفعل بصورته ، لانه انما يوجد بالفعل بها ، ولا يكون فاعلا ، الا
 اذا كان موجودا بالفعل ، ولا يمكن أن يفعل بمادته ، لانه يكون بهما
 موجودا بالقوة من حيث هو كذلك ، فلا يصدر عنه فعل .

والصورة النوعية والجسمية ، انما يصدر عنها أفعالها ، يتوسط
 ما فيه قوامها ، كما عرفت . ولا توسط للجسم بين هذه الصور بين ما
 ليس بجسم . سواء كان حيولي أو صورة أو غيرهما . فلو أوجد جسم
 بصورته جسما آخر لوجب أن يوجد أولا جزئية للذين هما : المادة
 والصورة ، حتى يوجد بوجودهما الجسم .

وأذا امتنع إيجاد جزئية بصورة جسمية ، لعدم النسبة الوضعية
 بين الجسم ، وبين كل واحد منهما ، وجب من ذلك أن يمتنع إيجاد
 بها . فلا يوجد الجسم بجسم ، ولا بنفس أيضا ، من حيث هي نفس ،
 فانها من هذه الخيثة لا تفعل الا بواسطة الجسم ، كما مر .

فهو إذن بمقل : أما عقل مطلق ، (أو) عقل ببعض الاعتبارات
 ومن الوجوه الدالة على أن الجسم لا يفسد (١) وجود جسم آخر ، هو أنه
 لو كان كذلك ، لتقدم حيولي الجسم الذي هو العلة ، على جسميته .
 وحيولي المعلوم مشاركة في النوع لهيولي العلة ، (إذ) (٢) وقسوع
 الهيولوية عليها أنما هو بالتوظيف لا بالتشكيك وغيره .
 فيلزم أن تكون هيولي المعلوم يتقدمة على جسمية العلة ، فيتقدم
 المعلوم على العلة ، وهو محال .
 ولو أوجد فلك من الافلاك ، أو عنصر فلكا آخر ، أو عنصرا .

(١) أو «أما» .

(٢) ك «يفسده» .

(٣) سقطت من ك .

لكان : أما الحاوي يوجد المحوي ، أو المحوي يوجد الحاوي ، وكلا القسمين باطل .

أما الاول فلان الجسم لا يصدر عنه فعل ، إلا إذا صار شخصا معيناً ، إذ الطبيعة النوعية ما لم تكن كذلك لم تكن موجودة في الخارج فلا تكون علة ، لوجود غيرها . وحال المملول مع وجود العلة ، هي الامكان ، إذ لا يكون للمملول وجود ووجوب ، إلا بعد وجود العلة ، ووجوبها ، لا معها .

ووجود المحوي وعدم الغلاء في الحاوي ، هما معا ، لا مية ، المصاحبة الاتفاقية ، بل معية مائعة من انفكاك أحدهما عن الآخر ، فأنهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان ، بحيث يمكن انفكاكهما ، فلا يتصور أحدهما إلا مع تصور الآخر ، وتشخص الحاوي العلة ، وكذا وجوده ووجوبه متقدم على تشخص المحوي المملول ووجوده ووجوبه .

فعدم الغلاء أن كان واجبا مع وجوبه ، كان المأ المحوي كذلك . لعدم تخالفهما في الوجوب والامكان المؤدي الى جواز الانفكاك . لكن المحوي لا بد وأن يكون ممكننا مع وجوب الحاوي ، هذا خلف .

وأن كان عدم الغلاء ممكننا مع وجوبه ، فهو ممكن في نفسه ، واجب بغيره ، فلا يكون الغلاء ممتنعاً لذاته ، بل بسبب ، وقد بين بطلان ذلك .

ويلزم من امتناع الغلاء لذاته ، أن يكون المحوي واجبا لذاته ، لا ممكننا . وإذا كان هذا اللازم باطلاً ، فيكون ^{١٢} الحاوي علة موجودة للمحوي ، باطل أيضا .

(١) أ «ولا» .

(٢) أ «فكون» .

ويمكن اختصار هذا ، بأن الحاوي لا يمكن أن يوجد المحوي أو وهو متشخص ، ولا يتصور تشخصه إلا وأن يكون المحوي موجودا ، لامتناع الغلاء فلو أوجد المحوي لكان المحوي متقدما على نفسه تقدما بالذات ، وذلك محال .

وكون الحاوي والمحوي ممكنين لا يوجب إمكان الغلاء إذا لم يكن الحاوي علة نحوية . لأن إمكان خلو مكانهما ليس هو إمكان الغلاء الممتنع ، فإن الغلاء لا يتعرض^(١) بارتفاع الحاوي والمحوي معا . بل إنما يتفرض فيما نحن فيه بفرض محيط لا حشوله ، لتفرض الابعاد التي هي الغلاء . وأما العدم المحض فليس بغلاء كما سبق . وأما الثاني ، وهو أن يكون المحوي علة للحاوي فبطلانه ظاهر ، إذ لا يتصور أن يوجد الشيء ما هو أعظم منه وأكمل .

وهذا القوي المبرهن به على امتناع كون الحاوي والمحوي أحدهما علة الآخر ، يمكن أن يبرهن به على أن النفس المتعلقة بأحدهما ، لا يمكن أن تكون علة للجسم الآخر .

وظاهر أنها لا تكون علة للجسم الذي هي متعلقة به ، فإن من له رتبة الابداع لجسم ، لا تقهره علاقة ذلك الجسم ، حتى يصير بحيث تتوقف أفعاله كلها أو بعضها على توسعه .

وإذا لم يمكن أن تكون النفس علة لبعض الأجسام ، فلا يمكن كونها علة لشيء من الأجسام ، إذ الأجسام من حيث هي أجسام ، لا اختلاف (لوحة ٢٤٧) بينها في الطبيعة ، وأن وجب الاختلاف فيها بأمور أخرى .

(١) ألا يفرض .

وواجب الوجود فلا يبدع الاجسام بغير واسطة ، بانتقير الذي
 مر ، فلا بد أذن من توسط عقل في إيجادها • والاجسام وأن لم تكن علة
 موجودة للجسم ولا لاحد جزاياه ، فانها تجعل مادة جسم آخر في بعض
 الاحيان مستعدة لقبول صور او اعراض تفيض عليها من واهب الصور،
 الذي هو العقل ، أو ما يستند اليه ، وذلك كالنار التي تجعل مادة ما
 جاورها بتسخينها آياه . مستعدا لقبول الصورة الهوائية من واهبها .
 وكالشمس المعدة بمقابلتها لقبول التسخين من واهية ، ولهذا تبقى
 السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة ، ولاجله أيضا يبقى كثير من
 الاعراض موجودا بعد انعدام ما يظن أنه علة موجوده له ولو كانت هذه
 وأمثالها عللا موجدة ^{١١} للصور أو الاعراض ، لما كان يبقى شيء من تلك
 العلولات ، بعد زوال ما فرض أنه موجد له •

فموجودها(٢) أمر آخر من الروحانيات ، لا من الجسمانيات •

(١) أ «موجودة» •

(٢) «موجودها» •

الفصل الخامس .

فسي

أن التشبيه بالعقل هو غاية الحركات السماوية

قد تبين لك مما سلف ، أن للسماويات نفسا محركة على الدوام .
وتبين لك أيضا أن الحركة لا تطلب ، لأنها حركة فقط ، بل لانها
وسيلة الى غيرها .

ففرض نفوس الافلاك من التحريك المذكور : أما أن يكون غرضا
مظنوننا ، كالثاء والمدح ، أو لا يكون . فإن لم يكن فأما أنه لاجل ما
تحت الافلاك ، أو لا لاجل ما تحتها .

وما ليس لما تحتها ، فأما لامر غير معشوق للمحرك ، أو معشوق
له ، وذلك المعشوق أما ذات أو صفة .

وعلى التقديرين : فأما أن ينال أو لا ينال : فإن لم ينل فأما ألا
ينال ما يشبهه أيضا ، أو ينال ما يشبهه ، ونيل التشبيه : أما دفعة أو
لا دفعة . وإذا لم يكن دفعة فالتشبيه به ، أما ممكن الوجود ، أو واجب
الوجود .

وممكن الوجود أما جوهر أو عرض ، وكل واحد منهما ، حيث لم
يكن تحت الافلاك ، ولا متعلقا بذلك ، فهو أما جرم فلكي أو نفس فلكي
أو عقل أو عرض متعلق بأحد هذه الثلاثة .

والاقسام كلها باطلة ما عدا العقل ، فتعين أن يكون هو الذي
تطلب المحركات السماوية التشبيه به بالحركة . فحتاج أل أبطال قسم
قسم . ليتبين هذا الذي هو الحق في نفس الامر .

أما كون غرضها مظهرنا فيدل على بطلانه . أن حركاتها واجبة الدوام ، فيجب أبتناؤها على أمر واجب الدوام والمظنون من الكمالات . فالحدس يحكم أنه لا يجب دوامه . فإن ما ليس بكمال في ذاته ، لا يد وأن يظهر للطالب في المدد الغير المتناهية أنه كذلك ، فيجئذ يترك الطلب ، وتنقطع الحركة .

وأما كونها متحركة لاجل ما تحتها وهذا هو (١) عالم الكون والفساد فالحدس الصحيح يحكم بأنه أحقر بالنسبة الى أجزائها الشريفة . (من) (٢) أن يتحرك لاجله . فإنه قد تبين أنه ليس لمجموعة بالنسبة الى الاجرام النيرة (٣) قدر يعتد به ، بل ولا الى واحد من الافلاك ، فضلا عن مجموعها .

وهو خسيس بالنسبة الى تلك الاجرام النيرة السماوية الامنة من الفساد .

ثم لو كان غرضها نفع السافل ، لما أندرت الفضائل في الازمنة المتعاقلة ، ولما انغرت الملل الكافرة والامم الجاهلية ، ولما نبهت الاعتقادات الفاسدة والامور الخارجة (٤) عن السياسات الواجبة . هذا مع أن نفعها للسائل لا بد وأن ترجع منه أولوية عائدة اليها ، كما علمت وكيف تستكمل العلة بمعلولها ، ويخرج كمال الشيء من القوة الى الفعل بنا به خرج منها اليه .

(و) (٥) أما كون تحريكها لامر غير معشوق ، فهو أمر لا يتصور في التحريك الارادي ، فإنه لا بد وأن يكون لشيء يطلبه المرید . ويختار

(١) ك «وهو هذا» .

(٢) سقطت من أ

(٣) أ «أهل كينة» .

(٤) أ «والانوار الخارجية» .

(٥) سقطت من ك

حصوله على لا حصوله ، وكل مطلوب ومختار فهو محبوب - ودوام
الحركة يدل على فرط الطلب الدال على فرط المحبة ، والمحبة المفرطة .
في العشوق .

فالتحريك الذي لها هو لأجل معشوق ومختار . وأما كون المعشوق
ذاتاً تنال ، فامتناعه بسبب أن ذلك النيسل لا يمكن (أن يكون)^(١) إلا
دفعاً ولو كان كذا لكان إذا نيلت الذات وقفت الحركة ، لكنها لا تقف ،
فلا تنال الذات بها . وأما كون المعشوق سفة تنال ، فلا يتصور نيلها
بذاتها إلا إذا انتقلت من محلها إلى ذات العاشق الطالب لها بالحركة .
وقد عرفت كيفية الحال في امتناع انتقال الاعراض المشخصة بمحالتها .
وإذا لم تنتقل هي بعينها^(٢) . بل حصل ما يماثلها^(٣) فما نيلت هي ، بل
شبيهها هو الذي نيل .

وأما كون المعشوق لا ينال هو ولا شبيهه ، فيمنع جوازه دوام
حركتها فإنه لو كان كذلك ، لكان المتحرك بالارادة حركة دائمة ، طالبا
للمحال (لوحة ٣٤٧) أبداناً^(٤) . والعقل السليم لا يتصور ذلك في المرید
بأرادة كلية . يتصور بها جوهر مجرد عن الغواشي المادية .

وأما كون المحرك ينال شبيه معشوقه دفعاً ، فيبطله وجوب انقطاع
الحركة عند نيله ، وكان على ما سبق من الوقفة . وأما كون التشبيه
به جرماً فلكياً ، فيظهر لك فساده من أن الجرم الفلكي ، لو تشبه بجرم
آخر فلكي ، للزم أن تكون حركات^(٥) الافلاك كلها متفقة الجهة ، ولا
يكون بعضها إلى جهة والبعض إلى خلافها ، لكنها ليست بمتفقة في جهة

(١) سقطت من ك

(٢) أ «أحبها» هكذا .

(٣) أ «ما مائلها» .

(٤) في الأصل ك أن رقم اللوحة ٣٤٧ وهو خطأ لأن ما قبلها كذلك وقد
تركناها كما هي مع تمييزها بحرف ب .

(٥) أ «حركات» .

الحركة ، وليس ذلك لعدم مطاوعة الطبيعة ، فإن الاوضاع للجرم الكروي متساوية ، من حيث اقتضاء الطبيعة . والميل المستدير والجسم من حيث هو جسم ، لا يقتضي حركة الى جهة معينة ، ولا وضعا معيناً .

وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معيناً ، والا لكان النقل عنه بالقسر ، ولا جهة معينة ، بل (١) وجود كل جزء من أجزاء الفلك المفروضة ، على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك ، المتقتضية لتشابه أحواله وتشابه ما يفرض له من الاجزاء .

واختلاف حركاتها ليس منسوبا الى اختلاف هيولاتها بالماهية ، إذ القابل لا يكون فاعلا لما قبله . ولانه لو كان لهذا السبب ، لكانت حركات الافلاك طبيعية ، وقد بر فساد . ولا يجوز أن تكون نفوس الافلاك ، يقتضي طبيعتها (٢) أن تريد جهة معينة ، أو وضعا معيناً ، ألا أن يكون لها غرض في الحركة ، وتخصص بذلك .

فإن الارادة تتبع الغرض ، لا أن الغرض يتبع الارادة . فلا تختلف أذن جهات الحركة فيما نحن فيه ، الا باختلاف أغراض المتحرك ، أو المتحركات .

وأما كون التشبه به نفسا فلكيا ، فهذا بعينه يظهر بطلانه ، فإن النفس التي للفلك لو تشبهت بنفس أخرى فلكية ، لوجب أن تشابهها في المنهاج الذي للحركة ، فكانت توافقها في جهاتها وأقطابها .

وأن وجب قصور (ذلك) (٣) ، فأنما يوجب ضعف التشبه عن التشبه التام ، لا مخالفته . ونحن فلا نجد الاتفاق في ذلك في جميع السماتيات . وأما كونه عرضا في جرم فلكي أو نفسي فلكي ، فحاول على بطلانه : أن يكون التشبه بجوهريهما هو بعينه دال على بطلانه .

(١) أ «فإن» .

(٢) أ «طبيعتها» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «بطلان» :

وأما كون ذلك المتشبه به هو واجب الوجود ، فيعلم امتناعه من
هذا أيضا ، فإن واجب الوجود ، كما يتحقق هو واحد ، من كل وجه ،
والمطلب متى كان واحدا ، كان الطلب لا محالة واحدا .

فلم يبق من الأقسام إلا أن يكون تشبه الافلاك في حركاتها الارادية
الدائمة الدورية بعقل أو بعرض فيه . وإذا كان بعرض فيه فالتشبه به
أيضا فيما فيه من صفة أو صفات . فعلى كلا التقديرين ، ليس تشبهها
إلا بالعقل . وذلك بالتشبه هو تحصيل كمال واحد ، وكمالات كثيرة
تستفاد منه ، ولكن لا بالتمام .

والا لكان متى حصل أو حصلت انقطعت الحركة ، بل لا يمكن
حصولها ، إلا بتحصيل أجزائها على التعاقب . ومثل هذا الطلب لا يمتنع
أن يبقى دائما ، بل هو فيما نحن فيه واجب الدوام ، على ما تحققست
قبل . ويجب أن تعلم أن خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي ، لا يمكن
أن يصير غاية لحركات جزئية .

بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أمورا جزئية ، يلزمها
هذا المعنى الكلي . وتلك الامور ، وأن دلنا عليها أختلاف الحركات ،
لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة سبيل .

وليس تلك الكمالات . هي أن تخرج أوضاع الفلك بالحركة ، من
القوة الى الفعل ، فإن الاوضاع الخارجة الى الفعل إنما هي كمالات ما ،
بالتقياس الى الجسم ، لا الى محركه .

إنما الكمال اللاتق بمحركة هو تشبهه بمبدئه المفارق ، في
صيورته بريئا عن القوة .

لكن الكمال والتشبه يقمان بالتشكك على أمور مختلفة العقائق ،
وقوع اللوازم ، فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك ،
هو كمال بالتقياس الى المحرك وتشبه بالتقياس^(١) الى المبدأ المفارق .

(١) أ «بطلان» .



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الفصل السادس

فـي

بيبان أن العقل يجب أن يكون حيا مدركا
لذاته ولغيره (لوحة ٣٤٨) ، وفي كيفية ذلك الادراك

قد تحققت أن أدراك الشيء هو نفس حصول مثاله عند المدرك لا
أمر تابع له ، فانه لو كان غيره ، لكان أدراك الشيء غير تحصيـل
ماهيته ومعناه ، وهو على خلاف ما سبق تقريره . وليس الملاحظ للشيء
وجودا له في المدرك أو عنده ثانيا ، بل نفس حصوله مرة واحدة فقط .
والا للزيم التسلسل المحال ، فوجود المدرك لمدرک نفس أدراكيته له .

والسواد القائم بالجسم لو كان قائما بذاته ، لكان سيوادا لذاته
لا لغيره ، وكذا النور القائم بالجسم ، الذي هو ظهور للجسم ، لو قام
بنفسه ، لكان نورا لنفسه ، أي ظهورا لنفسه .

وهكذا حال الصور العقلية المجردة ، فانه لما كان حصولها لما يتمتعها
هو نفس تمقله لها ، فلو قامت بذاتها لكانت تمقسلا لذاتها لا لغيرها
فكانت مدركة لذاتها .

وقد أتضح بهذا أن ما يكون وجوده لغيره ، لا يدرك ذاته ، فبان
مدرک ذاته يجب أن يكون نفس وجوده أدراکه لذاته . ولهذا لا نجد
ضروريا في أدراك مفهوم أنا ألا الحياة ، التي هي وجود الشيء عند
نفسه .

(١) ك «وكانت» .

وتعلم أن جميع ما وراء ذلك خارج عنا : وجوديا كان أو عدميا .
 لازما للنفس أو مفارقاً . وعلى هذا ، فكل (ما هو)^{٢٠} في المادة فهو
 محبوب عن ذاته . لكون وجوده لغيره ، لا لنفسه . وكل ما لا يحصل
 بنفسه . لا يمكن أن يحصل له شيء ، إذ العاصل لا يكون بالحقيقة له .
 بل يكون لما هو حاصل له ، ومتحصل به . ومن هذا يظهر أن الهولوسي
 الجسمية ، والصورة العالية فيها ، وجميع المركبات والاعراض ، ليس
 شيء منها بماقل ولا حي على الإطلاق .

والعقل لما كان مجرداً قائماً بذاته ، وجب أن يدرك ذاته ، وأن
 يكون أدراكه لذاته نفس ذاته ، لا زائداً عليها ، كما قرر في النفس .
 بدليل أن صورته المطابقة له ، لو حصلت لما من شأنه أن يدرك لكان
 مدركاً لها ، ولكان نفس حصولها له ، هو أدراكه لها .

فإذا قامت بذاتها ، فمن الواجب أن يكون أدراكها لذاتها ، إذ
 قيامها بذاتها ، هو حصولها لذاتها ، ككل واحد من الاعراض لو قام
 بذاته . وكل ما يدرك ذاته فمن شأنه أن يدرك غيره . فإن العلم باللزم
 يقتضي العلم بلازمه ، إذا كان ذلك اللزم لذاته . وجميع الماهيات لها
 لوازم .

ولو لم تكن الا لوازمها العامة ، كالوجود والوحدة وغيرها ،
 فتمقل الذات وتمقل الغير متعاكسان ، فإن كل ما يعقل غيره يعقل ذاته .
 وكل ما يعقل ذاته يعقل غيره . وكل ما صح أن يكون معقولا للغير ،
 فانه إذا قام بذاته كان عاقلاً لذاته معقولا لذاته .

وتلخيص بيان هذه الدعوى ، بعد استعانتها بما مر ، هو أن
 كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل أنه يعقل .

(١) ١ «عدمياً» .

(٢) سقطت من ١ .

وكل ما له ذلك^(١) ، فله أن يعقل ذاته ، فكل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته ، وكل معقول قائم بذاته^(٢) ، فيمكن أن يعقل مع غيره ومعنى كونه معقولا مع غيره ، هو مقارنته للغير في القوة العاقلة لهما ، فهو مقارن للغير وللقوة العاقلة أيضا ، فلا يمتنع (عليه)^(٣) أن هو قائم بذاته أن يقارن المعنى المعقول .

وأن أمتنع عليه ذلك فلما نعت غير ذاته ، فيمكن له من حيث ذاته أن يكون عاقلا ، وإذا أمكن عليه ذلك فهو مدرك لذاته وللوازمها دائما . فان أدراك ذاته ليس أمرا غير ذاته ، حتى يصح عليه أن يكون تبارعا يتصف به فيدرك ذاته ، وتارة لا يتصف (به)^(٤) فلا يدركها .

والصورة^(٥) المجردة في العقل ، وأن فارقت الصورة المعقولة في غيرها ، فليست مرتسمة بتلك الصور ، بل المرتسم بها هو القابل لهما جميعا ، وليس أحدهما أولى بأن^(٦) يكون مرتسما بالآخر من الآخر به . فأنهما وإن اختلفا بالماهية فنسبتهما إلى محلها غير مختلفة ، بل متساوية ، كنسبة الحركة والسواد إلى محلها ، الذي هو الجسم ، لا كالحركة ، والبطء الذي هو هيئة فيها .

فان الصورتين المذكورتين قد توجد كل واحد منهما بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا بدون الآخر ، فلا يكون كونه هيئة فيه أولى من كون الآخر كذلك . فلو قبل كل منهما الآخر ، لقبيل كل منهما نفسه ، وهو محال ، فلا يحصل شيء منهما للآخر ، فلا يعقله . فمقارنتها إذن في العاقل غير مقارنة الصورة والمتصور . واستعداد الصورة للمقارنة ، أن كان^(٧) لازما لماهيتها النوعية ، فهو غير منفك عنها ، حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة .

(١) أ «وما له ذلك» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «فالصورة» .

(٥) أ «أن» .

(٦) سقطت من أ .

— وأن لم يحصل إلا عند الحصول في العقل ، فيكون استمداد المقارنة لم يحصل إلا مع المقارنة أو بعدها ، وهو ظاهر الاستحالة .

ولولا ما قرر أولا ، لما لزم من مقارنة الصورة المعقولة لما تمقلها . كونها إذا كانت قائمة بذاتها ، وجب أن تكون عاقلة . ومع هذا فالحدس (لوحة ٢٤٩) والذوق السليم ، هو الذي يؤيد هذا البرهان .

وإذا أردت مأخذا أسهل من هذا ، فيجب أن^(١) تأخذه من علم النفس بذاتها وبغيرها ، فإن ذلك تجده من أنفسنا ، وهو متحقق في الانفس الساموية ، بما سلف من الأدلة .

وإذا كانت النفوس بأسرها تستند الى عقل يكون علة فاعلية لها أما بتوسط شيء من النفوس أو لا بتوسطها ، فلا يمكن أن يكون ذلك العقل أنقص في مرتبة الوجود منها .

والعلم والحياة هما من الكمالات الغير الزائدة على الذات ، بل هما كمال للذات من حيث هي

والعلة الفاعلية لما له هذا الكمال الذاتي يمتنع أن تكون قاصرة عنه فيه ، فإن تلك الذات على ما هي عليه من الكمال الغير الزائد عليها ، هي مستفادة من تلك العلة وتابعة لها في ذلك الكمال ، فلا يصح أن تساويها فيه ، فضلا عن أن تكون أشرف منها . وقد عرفت أن الذي من الفاعل هو نفس الماهية الخارجية ، فهي كظل له ، فلا تكون أتم وأكمل منه .

وكمالية العلم والحياة كمال في نفس الذات ، لا تابع لها ، بحيث يحتمل أن يكون مكتسبا من غير فاعلها . والفاعل البعيد في هذا أبلغ من القريب .

(١) في ك « أن أن » .

وهذه الطريقة فلا تنمشی إلا في العقل الذي تستند اليه النفوس في العلية ، أو العقول التي هي كذلك ، ولا يستمر أستعمالها في كل عقل . بخلاف الطريقة الاولى ، لكن الحدس بعد الوقوف على القواعد السالفة يحكم أن العقل في الجملة أفضل من النفس ، سواء أنتسبت اليه بالمعلولية ، أو لم تنتسب . وذلك لتمامه وأستغنائه عن العلاقة الجسمانية . فإنها لنقص في جوهر النفس . وإذا كان أتم منها في ذاته ، فهو أتم منها في العلم . الذي هو نفس ذاتها ، وهو علمها بذاتها ، وفي العلم المغاير لذاتها ، اللازم لها ، وهو علمها^{١٠} بغيرها . وكذلك القول في الحياة ، وأنما يقال ذات وعلم وحياة ، مع كون الكل شيئا واحدا ، للاختلاف بينهما بنوع من الاعتبار .

وربما يتحقق لك فيما يستأنف ، أن العقول بأسرها أنما تختلف في ذواتها بالكمال والنقص ، حينئذ يتبين لك أن كمالاتها الذاتية ، لا تختلف الا كذلك ، فيجب أن تكون كلها عالمة ، وإن كان علم بعضها أنقص من علم بعض ، والعقل فلا يجوز أن يتغير علمه ، فإنه لو تغير لافتقر في تغيره الى حركة دائمة (و) دورية ، كما عرفت ، فيكون العقل حينئذ من الامور الداخلة تحت الحركات . ومستكملا بالاجرام المتحركة .

فيكون - والحالة هذه - نفسا ، لا عقلا ، وهو^{١١} خلف . فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا يفتقر فيه الى آلة جسمانية .

(١) أ. «علمها» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) أ. «ومذا» .

وليس ما يتبع حركات السماثيات من نفع العالم السفلي يقادح في
أن الغاية من حركاتها ، ليست هي نفعة ، فإن ما هو من ضرورة الغاية
غير نفس الغاية الحقيقية ، بل ربما كان غاية بالمرض ، وهي على
أقسام : فمنه ما يكون أمرا لا بد من وجوده ، حتى توجد الغاية على أنه
علة لها ، مثل صلابة الحديد ، ليتم القطع - ومنه ما هو كذلك على أنه
لازم للعلة ، كالدكنة للحديد .

ومنه أمر لازم للغاية ، كحب الولد اللازم للغاية في التزوج ، وهو
التناسل ، وحدث الحادثات العنصرية عن حركة الافلاك التي غايتها
هو استفادة الكمال مما فوقها ، هو من هذا القبيل .

(١) ك «كالقياس» .

الفصل السابع

فـي

بيان كثرة العقول ، وجملة

من الاحكام المتعلقة بها

من وقف على ما سلف من الاصول ، تحقق أن العقول في الوجود كثيرة ، وأنه لا يمكن أن يكون عقل واحد فقط ، هو العلة الفاعلة لوجودات العالمين ، أعني : الجسماني والنفساني .

ويكون هو الذي تتشبه (به)^(١) النفوس المحركة للأجرام السماوية بأسرها . وهو بعينه الذي يخرج نفوسنا في تمقلاتها من القوة الى الفعل . ولو جاز أن يكون المؤثر لهذه الآثار كلها عقلا واحدا ، لوجب أن يكون : أما مركبا ، وأما متصفا بصفات كثيرة ، أو له اعتبارات مختلفة .

وهذه التوالي الثلاثة باطلة ، فكذا المقدم .

وتتبين الشرطية بما سبق بيانه ، من أن الواحد ، من حيث هو واحد ، لا يؤثر إلا أثرا وحدانيا^(٢) . وأذ هذه الآثار كثيرة فلا بد لها من كثرة تستند إليها : أما في ذات العقل بأن يكون مركبا ، وأما في صفاته واعتباراته .

وأما بطلان هذه الاقسام فيتبين بأن تركيب العقل يقتضي ألا يكون مدركا لذاته ، لما علمت : أن كل مدرك لذاته فهو غير مركب ، لكن العقل قد بين أنه يدرك ذاته ، فليس بمركب .

ويقتضي تركيبه أيضا ، ألا يكون هو الصادر الاول عن واجب

(١) سقطت من ك

(٢) أ «واحد» .

الوجود ، لما ستعلم أنه واحد حقيقي ، لا شريك له ، فلا يصدر عنه من غير واسطة أكثر من واحد بسيط .

ولا يمكن أن تكثر صفات أو اعتبارات إلا بقياسه إلى ما قبله وهو الواجب ، أو إلى ما بعده ، وهو معلولاته . أما قياسه إلى الواجب فلا يمكن أن يتحصل منه من الصفات والاعتبارات ما يقي بهذه الكثرة كلها ، وذلك ظاهر عند التأمل .

وأما قياسه إلى معلولاته فهو متأخر عن معلولاته ، فلا يتأسى أن يحصل منه ، ما يكون شرطاً في تكثر تلك المعلولات ، لأن الشرط متقدم على المشروط .

وإذا كان كذلك فهذه الكثرة لا تحصل إلا من عقول كثيرة المسدد جدا . والذوق السليم يشهد بعد الاطلاع على القواعد التي يبتني هذا البحث عليها .

وكيف يتصور في تلك الثوابت ، أو أفلاكها مع ما فيه أو فيها (لوحة ٣٥٠) من الكواكب التي لا تنحصر لنا كثرة ، سواء كانت متفقة الأنواع مختلفة اللواحق المميزة بعضها من بعض ، أو مختلفتها ، أن يكون بجميع ما يشتمل عليه صادراً عن عقل واحد ، بجهة واحدة ، أو جهات قليلة ، حصلت منه ، ومن نسبته إلى الواجب ، ونسبة الواجب إليه ثم اختصاص كل كوكب بموضع من الجسم البسيط ، ليس هو لذاته ، ولا لذات الجسم ، فإنه تخصيص من غير مخصص . بل لاختلاف هيئات في علته الفاعلية ، ليحصل من المجموع المجموع .

وتلك الهيئات يجب كونها متكثرة ، على حسب ما حصل باعتبارها ويمتنع حصول مثلها في العلول الأولى لواجب الوجود .

وكل فلك من أفلاك الكواكب المتميزة فيه عدة أفلاك ، بعضها محيطة بالأرض ، وبعضها غير محيط بها . كما عرفت . فهذه (و) ١

(١) سقطت من آ

امثالها لا تتحصل إلا من عقول كثيرة ، أو (هيئات)^{١١} من هيئات كثيرة في عقل واحد ، لا يحصل في ذلك العقل الواحد ، ألا بمقايسته الى عقول كثيرة ايضا .

وكيف كان فلا بد من تكثر العقول في صدور هذه الاشياء المتكثرة . التي قد بين أنه لا يمكن استنادها من أقسام الموجودات الى غير العقل .

وعلى مثل هذا تدل كثرة التشبهات في النفوس الفلكية المختلفة التحريكات . فانها أن كانت لاختلاف العقول فهو المطلوب . وأن كانت لاختلاف هيئات في عقل واحد ، فيلزم منه أيضا وجود عقول متعددة . فلا تصدر هذه الافلاك وكواكبها ونفوسها المحركة لها ، ألا بعد وجود كثرة وافرة من العقول ، ولا تأخذ الافلاك في الترتيب في أول ما تأخذ العقل في ذلك ، بل العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب العلمي والمعلولي . وينفعل البعض عن البعض بهيئات كثيرة ، حتى يمكن وجود ما قد وجد .

وما تحصل منه النفوس اشرف مما تحصل منه الاجسام ، وما يتحصل منه الاشرف من كل جملة اشرف مما يتحصل منه الادون فيها ، فيحصل من الاشرف الاشرف ، ومن النازل النازل ، ومن المتوسط المتوسط ، مع احتمال أن يكون ذلك الشرف وما يقابله في ذوات العقول أو في هيئاتها التي باعتبارها كانت مبادئ أمور متكثرة . وهذه العقول هي اشرف الموجودات ، وبينها من النسب العددية عجائب تحصل منها في النفوس . وللاجسام^{١٢} عجائب أيضا .

ولا يبعد وجود عقول متكافئة تكافؤ النفوس الانسانية . وربما يمكنك أن تستدل على كثرة العقول بما عرفت من افتقار التحريكات المنسوبة الى القوى النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بأنواع

(١) سقطت من أ

(٢) أ «والاجسام»

النبات والحيوان ، هو غير النفس الناطقة وما يجري مجراها ، لغضول الانسان عن نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه .

وأذا تنبه لشيء من ذلك في الحجة ، فلا يعلم كيفيته ولا سببه ولا ما فيه من التدبير المتقن والنظام . ولو كان المعنى بالنوع نفسا متعلقا به تعلق نفوسنا بذاتنا ، لكان^(١) يتألم بتضرر الابدان ، فما كان يزال في الألم ، لأن عنايته بجميع أبدان نوعه ، لا يبدن واحد فقط .

وليست هذه العناية عناية تعلق ، بحيث يحصل منه ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد ، هو نوع واحد . والعس يحكم من هذا وما يجري مجراه ، أن للأنواع الجسمية ذواتا روحانية فيها هيئات روحانية ، تكون النسب الجسمانية في النوع الجسماني ، كظلل لها . ولما لم ينحفظ ذلك النوع في شخص معين لضرورة الوقوع تحت الكون والفساد ، حفظ بشخص منتشر .

فتلك الذوات هي التي تمد الأنواع بكماالاتها ، وتحفظها بتعاقب أشخاصها ، مع كونها غير متعلقة بها . فإن من له رتبة الإبداع لجسم ، لا تقهره علاقة ذلك الجسم ، حتى يصير بحيث يفتقر في صدور الفعل عنه الى توسطه . وليس من شرط المتصرف في جسم أن يكون مبدعا له ، ولا من شرط المبدع لجسم أن يتصرف فيه .

ولا يستنكر كون الهيئات الجرمانية ماثلة أو مناسبة للهيئات الروحانية ، فإن الانسانية الكلية هي في الذهن مجردة غير مقدرة ، مع أن التي في الأعيان ليست كذلك .

ولا يستنكر كون الهيئات الجرمانية ماثلة أو مناسبة للهيئات القالب والمثال للأنواع ، فإن المبدع للأشياء لا يحتاج في أبداعه لها الى مثل ، ليكون دستور الصنعة . ولو احتاج الى ذلك . لاحتاج المثل الى

(١) «فكسان» .

مثل آخر (و) ١١) كذلك ، الى غير النهاية .
 وما يتخذ له القالب والمثال يجب أن يكون أشرف منهما ، لانه
 الغاية ، فيلزم أن تكون الجسمانيات أفضل من الروحانيات . ولا يصح
 هذا في العقول السليمة .
 ومن له رتبة أيجاد هذه الانواع الجوهرية ، فلا بد وأن تكون ذات
 أشرف من ذواتنا ، التي هي أنفسنا الناطقة ، بتفاوت غير يسير ، لانها
 (لوحة ٢٥١) تقصر عن أيجاد جرم ، فضلا عن أيجاد ما هو أشرف منه .
 وما هو بهذه المثابة فلا يفعل من حيث هو متعلق بالجسم تعلق الاستكمال
 به .

فأذن هذه الذوات أنما تفعل ما تفعله من الانواع من حيث هي
 عقول ، لا من حيث هي نفوس . لو كان لها تعلق بالاجسام باعتبار ما .
 ولما علم من أدراك العقول لذواتها أنها بسيطة ، وجب من ذلك أن يكون
 كل واحد منها ، من حيث هو كذلك أزليا أبديا ، تميز ما بين به ذلك
 في النفس من حيث ذاتها البسيطة ، والمجردات التي هي عقول على
 الاطلاق ، لا يجوز أن يكون شيء من كمالاتها اللاتقة بها بالقوة ، بل
 يجب أن تكون كل كمالاتها ، وكل أمر ممكن الحصول لها حاصلا بالفعل ،
 لانه أن لم يحصل لها أزلا وأبدا ، فهو ممتنع الحصول لا يمكنه ، فأن
 استمرار عدمه لها دال على امتناعه عليها : أما لذاتها أو لغيرها . وأن
 حصل بعد عدمه أو عدم حصوله ، افتقر ذلك الامر المتجدد كمالا
 علمت ، سواء كان هو الوجود أو العدم ، الى حركة دورية مستمرة .
 فان كان شيء من الحركة أو المتحرك بها ، أو النفس المؤثرة لها ،
 معلولا لذلك العقل ، لزم المحال من وجهين : أحدهما - استكمال العلة
 بمعلولها ، من حيث هو معلول لها ، وهي علة له .
 وثانيهما - أن يكون العقل مستكملا بالجسم ، فلا يكون عقلا ،

(١) سقطت من ك

وهذا خلف • وأن لم يكن شيء من ذلك مملولا للمقل ، فالمحال الثاني لازم ، لا محالة ، دون الاول •

وأما المجردات التي هي عقول باعتبار ، ونفوس باعتبار آخر . فيجب أن تكون كذلك من الوجه الذي هو به عقول ، دون الوجه الآخر •



الباب السابع

في

واجب الوجود ووحدانيته ونعوت

جلاله وكيفية فعله وعنايته



مرکز تحقیقات اسلامی و علوم اسلامی

الفصل الأول

فسي

اثبات واجب الوجود لذاته

الطرق التي يستدل بها على وجود الواجب لذاته كثيرة . والذي أذكر منها هنا عشرة :

الطريق الاول : هو أنه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود ، لكانت العقائيق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، وكل موجود ممكن الوجود يفتقر الى وجود علة موجودة معه ، ترجع جانب وجوده على جانب عدمه .

فمجموع الموجودات الممكنة تفتقر الى موجود هذا شأنه ، وذلك الموجود أما نفس ذلك المجموع ، أو داخل فيه أو خارج عنه .

فإن كان نفس المجموع ، فأما أن يعني به الأحاد بأسرها ، مع عدم الالتفات الى التأليف ، أو لا مع عدم الالتفات اليه . فإن عني به ما لا يلتفت فيه الى التأليف ، فنجعل كلامنا في الأحاد بأسرها ، فإنها ليست علة لنفسها ، إذ المألول يجب أن تكون علة مفايرة له ، وألا لكان متقدما بالذات على نفسه ، ومفتقرا لها^(١) . ومستفيد الوجود منها ، وهو يدهي البطلان . ولا علتها بعض تلك الافراد ، لامتناع كونه علة لنفسه ولعلله ، لان العلة التامة للشيء يجب ألا يفتقر ذلك الشيء الى ما هو خارج عنها . لكن لو كان ذلك الشيء مركبا من ممكنات ، وأفتقر بعض تلك الممكنات الى أمر خارج عن الشيء ، لزم أن يفتقر الشيء الى ذلك الخارج أيضا ، لانه مفتقر الى جزئه^(٢) . المفتقر الى الخارج ، والمفتقر الى

(١) ك «مفتقرة اليها» .

(٢) ك «جزء» .

المفتقر أيضا الى ما افتقر اليه ، فلا تكون علته التامة تامة ، هذا خلف .
 فبعض أفراد الجملة لو كان علة تامة للجملة ، لما افتقر بعض
 آخر منها الى ما يخرج عنها . فكان يلزم أن تكون عللها معلولة لها ، وإن
 تكون هي نفسها معلولة لنفسها . وهذا مع كونه بين الامتناع ، فهو
 يوجب أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد ، وقد علمت أنه ممتنع
 أيضا .

وليس علتها أمرا خارجا عنها ، لأن تلك الأحاد إن كانت غير
 متناهية ، فهو باطل ، لما مر . ولأن كل واحد ، وكل جملة منها مستندان
 الى علة تامة غير خارجة عن السلسلة ، التي هي غير متناهية ، متقدمة
 على ذلك الواحد ، وعلى تلك الجملة ، فلو كانت العلة التي للأحاد
 بأسرها حينئذ خارجة عنها ، لاجتمع على بعضها علة مع العلة التامة ،
 وقد عرفت استحالة .

وإن لم تكن تلك الأحاد غير متناهية ، وجب انتهاؤها ، الى علة
 غير معلولة ، وتلك هي واجب الوجود .
 وإذا كانت الأحاد بأسرها معلولة ، وعلتها على تقدير ألا يكون فيها
 واجب الوجود ، يمتنع أن يكون نفسها أو داخلا فيها ، أو خارجا عنها .
 فهي ممتنعة على ذلك التقدير .

وإن عني بالمجموع اعتبار ما يقع فيه التأليف مع التأليف ، فذلك
 كون الشيء علة لنفسه ، وبطلانه (١) ظاهر . وأن كان ما هو علة مجموع
 الممكنات داخلا في المجموع ، فكونه علة ذلك : أما بأنفراده أو مع سائر
 الأحاد . لا جائز أن يكون بأنفراده ، وألا لكان (لوحة ٣٥٢) علة
 لنفسه ولعلله بالتقرير السابق ، ولا جائز أن يكون علة مع باقي
 الأجزاء ، إذ المفهوم من ذلك أن تكون العلة هي المجموع بأحد العنايتين
 المذكورتين .

(١) فسي ك «وبطانة» .

وقد عرفت أن ذلك محال ، فبقي أن تكون العلة لجملة الممكنات الموجودة . هو الخارج عنها . والخارج عن مجموع الممكنات لو كان ممكنا ، لكان من تلك الجملة ، لا خارجا عنها ، فهو إذن واجب الوجود . (و) لا بد .

الطريق الثاني : لو كان كل موجود ممكنا مع أنه لا بد لكل ممكن من علة موجودة معه ، فإن كانت تلك العلة ممكنة أيضا أفترقت إلى علة أخرى ممكنة . وهلم جرا . فإن كان في تلك المملولات ما هو علة لملته القرية أو البعيدة . فذلك هو الدور ، وأن لم يكن فيها ما هو كذلك . فهو التسلسل ، وكلاهما محالان ، كما مر .

الطريق الثالث : كل جملة كل واحد منها مملول ، سواء كانت تلك الجملة متناهية ، أو غير متناهية ، فأنها تقتضي علة خارجة عن أحادها موجودة معها . لأنها أن لم تقتض علة أصلا ، فهي واجبة غير مملولة . وهذا وإن كان نفس مطلوبنا ، فهو في مثل هذه الصورة محال . لان كل مجموع يتركب من أحاد ، فهو واجب بأحاده ، لا بذاته .

واعني بالجملة ههنا : ما هو كالعشرة الحاصلة من أحادها ، التي لم يحصل عند اجتماع أجزائها شيء ، غير الاجتماع ، مثل : هيئة أو وضع أو مزاج معد لقبول ما صار به المجتمع نوعا . فإن كانت هذه الجملة مملولة الأحاد بأسرها ، لزم أن يكون الشيء علة لنفسه . وأن كانت مملولة بمض الأحاد ، فليس بمض الأحاد أولى بذلك من بمض بل أي بمض فرض أنه هو علة الجملة ، فعلته أولى منه بذلك ، بخلاف ما لو فرضنا الجملة مركبة من واجب وممكن ، فإن الأولوية للواجب ظاهرة حينئذ ، فلا بد وأن تكون مملولة لما هو خارج عن الأحاد كلها . والخارج عن كل الممكنات جملة وأحادا ، هو بالضرورة واجب الوجود .

الطريق الرابع : مجموع الممكنات الموجودة ممكن ، فله علة تامة

(١) سسقطت من ك .

موجودة ، وهي لا يجوز أن تكون نفس ذلك المجموع ، لما مر ، ولا داخله فيه ، لتوقفه على كل واحد من أجزائه ، فلا يكون شيء منها علة تامة له . فهي موجود خارج عنها . سواء كانت متناهية الأحاد ، أو غير متناهيتهما ، والموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته .

الطريق الخامس : (و) (١١) متى فرضنا مجموع الموجودات ممكنا بجملته وأحاده ، فلا بد من وجود سلسلة غير متناهية . فعلة تلتسك السلسلة أن لم تكن هي أحادها بأسرها ، فهي إما بعضها أو خارج عنها . وكلاهما على تقدير أن لا واجب محال . لما مضى . وإن كانت هي أحادها بأسرها فتلك الأحاد مفتقرة أيضا إلى علة ، وليست هي نفسها ، ولا بعض أحادها ، ولا الخارج عنها . وجميع ذلك قد سبق تقريره . وإذا بطلت هذه الأقسام كلها ، لم توجد السلسلة المذكورة . لوجود استنادها إلى علة . مع امتناع (١٢) استنادها إلى علة ، فوجب انتهاء السلسلة إلى الواجب ضرورة .

الطريق السادس : الموجودات حاصلة ، فإن فرضت واجبة فقد وقع الاعتراف بالواجب . وإن كانت ممكنة ، فتحتاج إلى مرجح . ومجموع الممكنات ممكن . فالمجموع ممكن ، لا لأن الحكم على كل واحد يلزم أن يكون على الكل ، بل لأن المجموع معلول الأحاد . وإذا كانت العلة ممكنة ، فالمعلول أولى بالامكان . وإذا كان الجميع ممكنا محتاجا إلى مرجح . فليس مرجعه بممكن ، وألا لكان من تلك الجملة المفتقرة إلى ذلك المرجح ، فيفتقر إلى نفسه ، فيجب أن يكون غير ممكن ، بل : إما واجب أو ممتنع . وإذا كان كذا فهو منتهى العلل ، إذ لو كان له علة ، لكان ممكنا ، وهو خلاف الفرض . وإذا هو موجود فليس بممتنع ، فتعين كونه واجبا . وهو مطلوبنا .

(١) سقطت من ١

(٢) ١ « عدم »

الطريق السابع : لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية ، فالجملة المركبة من تلك السلسلة لابد لها من علة ، بها يجب المجموع أو بها وبما يلزمها ، لانها ممكنة ، وكل ممكن يحتاج الى علة هذا شأنها ، والعلم به ضروري ، وتلك العلة لا يجوز أن تكون داخلية في المجموع ، لان العلة بهذا التفسير لا يمكن أن تكون مسبقة بعلة أخرى ، وألا لكان المجموع مفتقرا الى العلة السابقة عليها . فلا يكون الذي فرضناه ^١ علة بهذا المعنى . هو علة بهذا المعنى . وإذا ^٢ كل داخل في السلسلة المركبة من آحاد أمكانية تسبقه علة أخرى . فلا شيء من الداخل فيها علة لها بهذا التفسير . وليست علتها هي نفس المجموع ، لاستحالة تقدمه على نفسه ، فهي خارجة عنه ، والخارج عن المجموع واجب لذاته ، فينقطع به التسلسل على تقدير وجوده .

الطريق الثامن (لوحة ٣٥٣) : كل ممكن فانه محتاج الى مرجع به يجب وجوده . على ما سر . وذلك المرجع أما ممكن أو واجب ، لكنه ليس بممكن . لانه لو كان ممكنا لذاته ، لكان محتاجا الى علة ، فيكون الامر المحتاج اليه محتاجا الى علتة ، لان المحتاج الى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء . والمحتاج الى علة الشيء لا يكون واجبا به فقط ، فتعين أن يكون واجبا لذاته .

فكل ممكن فهو واجب بموجود واجب لذاته . وعلى هذا فلا شيء من الممكنات يجب به وجود شيء . بل الذي يجب به وجود كل ممكن هو الواجب . بل الممكن المؤثر هو الذي يجب وجود معلول الواجب بمسده وجوده . وجاز أن يكون الممكن واجبا بواجب الوجود لذاته بعد وجود ممكن آخر . ولا يكون الثاني واجبا بالاول . ولا يلزم من هذا أن يكون كل ممكن أزليا لدوام علتة الموجبة لوجوب وجوده .

(١) أ «فرضنا» .

(٢) أ «وإذا» .

وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن له شرط -بعد ، يجب بعده بالعلية الموجبة ، وهي الواجب لذاته ، كما في كل حادث ، ولا يجب من وجوب كل ممكن بواجب الوجود ، أن تكون الحركات ثابتة ، لثبات علتها . فإن ثباتها غير ممكن ، من حيث هي حركة ، فإن مفهومها هو المفهوم من الاثبات . ولهذا جاز انعدام الممكن القابل للثبات ، كالمركبات العنصرية على الوجه الذي عرفته . وذلك (١) لان وجوب ما هذا شأنه انما هو بواجب الوجود ، ولكن بشرط عدمي مؤثر في المركب المعلول له تأثيرا يناسبه . فاذا ارتفع الشرط ارتفع المعلول المركب بارتفاع ما أشره الشرط العدمي .

الطريق التاسع : أنا نعلم أن في الوجود موجودا له ثبات كالجسم الذي هو حامل للحركة ، والنفوس المحركة للأفلاك والهيولي ، والجواهر المدرك لذاته في الانسان وغيره ، وكذا كل حادث مما وراه الحركة ، فإن أن حدوثه غير أن بطلانه ، ويبين الاثنين زمان (هو زمان) (٢) ثباته ، وعمل الثبات مجتمعة ، إذ لا يثبت الشيء مع زوال مثبته .

ومجموع الممكنات الثابتة ممكن ، فيجب ثباته بغيره ، والا لكان ثباته بذاته ، فيكون واجبا لذاته ، مع كونه ممكنا لذاته ، وهذا محال . وهذا الغير لا بد وأن يكون واجبا لذاته ، إذ لو كان ممكنا لذاته لكان ثباته بعله ما ، فيكون ثبات مجموع الممكنات واجبا به ، وبعلته ، فلا يكون ثباته واجبا به فقط ، وفرض أنه كذلك ، هذا خلف .

الطريق العاشر : مجموع الممكنات (٣) أمر ممكن لاحتياجه إلى أفراد ، فيجب ثباته بغيره ، والا لزم المحال السابق ذكره .

وذلك الغير ، لا بد وأن يكون داخلا في المجموع ، لانه موجود في

(١) أ «وذاك» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) أ «الموجودات» .

نفسه ، وما يكون موجودا فلا يتصور كونه خارجا عن جملة الموجودات ولا
محالة يكون واجبا لذاته ، فإنه لو كان ممكنا لكان ثباته يجب بعلته ، فلا
يكون ثبات المجموع واجبا به ، وقد فرض واجبا به ، هذا خلف ، فتعين
أن يكون في الموجودات موجود واجب لذاته ، وهو المطلوب . وبعض
هذه الطرق قريب من بعض ، لمشاركتة له في أكثر مقدماته .





مرکز تحقیقات اسلامی و علوم اسلامی

الفصل الثاني

ففي

أن واجب الوجود واحد

لا يقال على كثرة بوجه

كل ما هو واجب الوجود لذاته ، فإن نوعه لابد وأن ينحصر في
شخصه ، لوجوه ستة :

أحدها : أنه لو حصل اثنان من نوع الواجب لاشتركا في الماهية ،
وأمتازا بالهوية ، فكان كل واحد منهما أو الواحد منهما مركبا مما به
الاشتراك ، ومما به الامتياز .

وكل مركب فهو مفتقر الى جزئه . وجزؤه غيره . فيكون الواجب
مفتقرا الى غيره ، فلا يكون واجبا ، وليس يحتمل التقدير المذكور أن
يكون المميز لكل واحد منهما أمرا عديما ، لأن المميز لا يوصف به
الآخر ، فلكل منهما مقابل ذلك التميز ، فيتصف كل منهما بمميز
وجودي ، وقد فرض الامتياز بالامور العدمية ، هذا خلف .

وثانيها : لو وجد شخصان من النوع الواجب ، فأما أن يكون
الامتياز بينهما بالفصول أو بالموارض .

لا جائز أن يكون بالفصول : لأن الفصل مقوم لوجود حصة النوع
من الجنس ، فإنه لا يوجد الجنس مطلقا ، غير مقترن بفصل ، لكن
الجنس فيما نحن فيه هو الواجب لذاته ، إذ هو المشترك فيه بين الاثنين
فكان يلزم أن يكون وجوده مملا بغيره ، فلا يكون وجوده بذاته .

ولا جائز أيضا أن يكون بالموارض ، لأنها أن كانت لازمة كانت
متفقة بينهما ، فلا يقع بها الامتياز .

وإن كانت مفارقة فليست من اقتضاء ذات الواحد منهما . وألا

لكان المنأرق لازما ، هذا خلف - فهو بسبب منفصل ، فالواجب لذاته
محتاج الى غيره ، وهو محال .

وثالثها : أن ماهية واجب الوجود المتعين ، أن كان تعيينها ذلك
لأنها واجبة الوجود ، فليست في الوجود واجب لذاته إلا ذلك المعين .
وأن كان لأمر آخر ، فالواجب لذاته يحتاج الى غيره ، وأن (الوحدة ٢٥٤)
كان لا لذاته ولا لآخر ، كان غير معلل البتة ، فكان اختصاص كل واحد
منهما بتعيينه الخاص تخصيصا من غير مخصص . وهو محال .

ورابعها : أن الذي به واجب الوجود المعين هو هو ، يجب ألا
يكون زائدا على ماهيته الخارجة ، بل هو نفسها . وكل ما هو كذلك
فنوعه منحصر في شخصه .

أما بين الصغرى فلأن هويته لو لم تكن نفس ماهيته . لكانت
زائدة عليها ، ومحتاجة إليها ، فكانت ممكنة لذاتها ، فلها مؤثر . فذلك
المؤثر أن كان نفس ماهيته ، كانت ماهيته متشخصة قبلها ، وهذا محال .
وأن كان غيره لزم احتياج واجب الوجود ، في هويته الى غيره .
وهو محال أيضا . وأما الكبرى فظاهرة .

وخامسها : هو أنه لو حصل واجبا الوجود من نوع واحد ، لهوية
واجب الوجود المتعين : أن كانت علة لماهيته في الخارج ، فالواجب لذاته
معلول ، للغير ، فيكون ممكنا . وأن كانا معلولي علة واحدة فكذلك
أيضا . وأن كان الواجب لذاته علة لهويته فنوعه في شخصه ، وقد
فرضنا الاثنينية ، هذا خلف . لما مر . وإذا كان كذلك فاما أن تكون
واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها . فإن كان الأول كان الواجب مسفة
عارضة للنوع مفتقرة اليه . وهو ظاهر البطلان .

وأن كان الثاني أفترقت : أما الى ماهية الواجب فقط . بمعنى أن
تكون سببا تاما لها ، وحينئذ يكون نوعه في شخصه . وأما الى غيره فقط

(١) أ «معلول» .

أو اليه وإلى غيره معا ، وكيف كان من القسمين ، لزم احتياج الواجب في هويته إلى غيره ، فلا يكون الواجب واجبا ، هذا خلف .

وإذا قد ثبت أن نوع الواجب لا يدخل تحته شخصان فصاعدا ، فنقول الآن أنه يمتنع وجود شخصين هما واجبا الوجود ، سواء كانا من نوع واحد أو من أكثر .

أما أن كان نوعهما واحدا ، فلما مر . وأما أن كان نوع كل واحد منهما مفاييرا لنوع الآخر ، فوجب الوجود يجب - إذ ذاك - ألا يكون نفس حقيقتهما ، وألا لكان نوعهما واحدا . فإن مفهوم وجوب الوجود لا يختلف ، وألا يكون داخلا في حقيقتهما ، وألا لكان الواجب مركبا :

أما من أمرين وجوديين أن كان وجوب الوجود وجوديا ، أو من وجودي وعدمي ، أن كان هو أو الجزء الآخر عدميا^(١) ، أو من عدميين .

والكل يقتضي ألا يكون الواجب واجبا ، فإن ما يقتصر إلى جزئه الذي هو غيره فليس بواجب ، والذي يتقوم بأمر عدمي ، فليس بموجود فضلا عن أن يكون واجب الوجود ، لا سيما إذا لم يكن في أجزائه ما هو وجودي البتة . فلو صح وجود واجبين من نوعين ، لكان وجوب الوجود عرضيا^(٢) لازما لكل واحد منهما ، فيكون كل واحد منهما يشارك الآخر في وجوب الوجود ، ويمتاز عنه بتمام ماهيته . وحينئذ لا يكون معروض وجوب الوجود في ذاته واجبا ، لا بمعنى انفكاكه عن الوجود الواجب .

بل بمعنى أن العقل يمكن أن يلاحظه وحده ، من غير ملاحظة ذلك الوجود . فلا تكون ماهية المروض هي المؤثرة فيه ، إذ الشيء لا يؤثر إلا إذا كان في الأعيان ، فيلزم أن يتقدم وجوده على وجوده تقدما بالذات .

(١) «عدمي» .

(٢) «عرضيا» .

وليس ذلك المارض المشترك بينهما واجبا في نفسه ، لانه لا يوجد في الخارج من غير تخصيص يزيل اشتراكه ، وإذا لم يكن واجبا فهو ممكن ، فيفتقر الى علة ، هي غير معروضة ، فيفتقر الواجب الوجود في وجوده الى علة خارجة عنه ، فلا يكون الواجب واجبا ، هذا خلف .

وأیضا لو كان في الوجود واجبان لكان كل واحد منهما هو الوجود الواجبي المجرد ، اذ لو كان غيره ، لوجب أن يكون مقتضيا له ، والا لم يكن واجبا ، فهو ممكن ، فيفتقر الى علة ، هي غير معروضة ، فيفتقر الواجب الوجود في وجوده الى علة خارجة عنه ، فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف .

وأیضا لو كان في الوجود واجبان لكان كل واحد منهما هو الوجود الواجبي المجرد ، اذ لو كان غيره ، لوجب أن يكون مقتضيا له ، والا لم يكن واجبا ، وكل ما يقتضي الوجود فيجب أن يكون موجودا في نفسه ، فيتقدم الواجب بوجوده على وجوده . هذا خلف .

وكون الماهية من حيث هي هي علة لوجود الوجود فمحال بالبيديهة ، ولا كذلك كونها قابلة للوجود ، فان قابل الوجود يستحيل أن يكون موجودا ، والا فيحصل له ما هو حاصل له .

وانما يمكن أن تكون الماهية من حيث هي علة لصفة معقولة لها . كما أن ماهية الاثنين علة لزوجتها .

والماهية اذا لم تفك عن التأثير حالة الوجود ، فلا يتصور تأثيرها في الوجود ، فهو غير زائد عليها . والوجودان المجردان أن افترقا بالكمال والنقص ، فالنقص منهما لا يكون واجبا ، فان الكمال اذا لم يكن لعله ، فالنقص في النوع لمرجح ولمرتبة العلية والمعلولية . فيكون الناقص معلولا ، وقد كنا فرضنا هما واجبيين . هذا خلف .

وان لم يفترقا بذلك ، فيستحيل اشتراكهما من كل الوجوه ، اذ

لا (بد) (١) (لوحة ٣٥٥) مما يميز أحدهما عن الآخر ، لاستعالية
الاثينية ، من غير مميز .

ويستحيل افتراقهما من كل الوجود ، بعد اشتراكهما في الوجود
المجرد الواجبي . ويستحيل اشتراكهما من وجه وافتراقهما من آخر .
لان ما به الامتياز يكون حينئذ عرضيا للوجود المجرد ، الذي هو تمام
ماهية الواجب ، فيكون ممكنا . وما به الاشتراك كذلك أيضا ، لافتقاره
في كل واحد منهما ، أو في الواحد منهما فقط الى هيئة مميزة .

وهنا برهان آخر على المطلوب ، وهو أن (ما) ماهيته هي
الوجود المجرد . فلا يكون ماديا في ذاته ، وألا لكانت له ماهية وراء
الوجود ، ولا عرضا وألا لكان مقتفرا الى محله ، فكان ممكنا لا واجبا .
فهو جوهر مفارق عن المادة . ووجوده لذاته فيكون مدركا لذاته . ولا
يكون أدراكه لذاته زائدا على ذاته . كما قرر قبل . فلو وجد واجبان
لكانا من نوع واحد . إذ الحقائق الادراكية لا تختلف ألا بالكمال
والنقص ، وبأمور خارجية ، فلا تختلف بالانواع مع اشتراكها في
الحقيقة الادراكية ، وألا لكانت مركبة .

فإن كان كل واحد من أجزائها أو جزئها حقيقة أدراكية ، فلا
اختلاف بينها بالنوع . وأن كان كل واحد منهما غير حقيقة أدراكية في
نفسه ، فالجموع كذلك . وأن كان أحدهما حقيقة أدراكية والآخر ليس
كذلك . فلا مدخل للآخر في الحقيقة الادراكية .
وإذا كانت الحقائق الادراكية لا تختلف بالانواع فما يجب على
شيء منها يجب على مشاركته في النوع .

وعلى هذا فلا يختلف الواجبان في الحقيقة ، لما مضى ، ولا يمتاز
أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه . ولا بأمر لازم للحقيقة . إذ

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من أ

يشارك في فيه أيضا . ولا يعارض غريب ، فإن المخصص بذلك العارض :
أما الواجب المتخصص به ، أو الواجب الآخر ، أو غيرهما .

والاول باطل ، والا لكان متعينا قبل التخصص ، لا بالمخصص ، منع
أنه لا يتصور التعيين الاثنيتية الا بمخصص . والثاني باطل أيضا ، لهذا
يعينه . فإن الشيء لا يخصص غيره ، إلا إذا تخصص هو في نفسه ، فلو
خصص كل واحد منهما الآخر ، للزم أن يكون كل واحد منهما متخصصا .
قبل أن كان متخصصا ، هذا خلف .

والثالث بين البطلان ، فأنهما لكونهما واجبين ، لا يكون وراءهما
ما يخصهما ، وأذا لا بد من المخصص على تقدير الاثنيتية ، مع أنه
يمنع أن يكون هناك مخصص ، فوجود واجبين فصاعدا ممنوع .

وقد يتأتى أن يستدل من وحدة العالم على وحدة صانعه الواجب ،
ربما اكتفى به العقل اكتفاء شديدا ، فإنه لو كان واجبان لوجب ألا يقع
بينهما اختلاف في الحقيقة ، لما مر .

فيلزم أن كل ما يصدر عن أحدهما يصدر عن الآخر . فإن كان هذا
العالم صادرا عن واحد منهما فقط . من غير مشاركة الآخر ، وجب أن
يصدر عنه الآخر عالم آخر مثل هذا العالم ، وقد بين^(١) بطلانه . وأن
صدر هذا العالم عن الواجبين معا فهو محال أيضا ، لانا نجد أجزاء العالم
مرتبط بعضها ببعض ارتباطا شديدا . فهو كشخص واحد مركب من
تلك الأجزاء .

وأما أنت فتتحقق هذا الارتباط ، بما علمته من كون هذا العالم
مركبا من جواهر وأعراض ، وأن الجواهر منها متحيزة ، ومنها مجردة .
وأن المتحيزة منها بسائط ومنها مركبات ، والبسائط منها عنصريات ،
وسننها فلكيات ، والمركبات منها حيوان ومنها نبات وجماد ، وأن أعراضه
مفتقرة الى جواهر باعتبار ، وأن جواهره مفتقرة الى أعراضه باعتبار آخر

(١) أ «إذا» .

(٢) أ «تبيين» .

وأن متحيزاته ومجرداته في الافتقار كذلك أيضا ، وكذا عنصر ياتيه
وفلكياته .

ولا شك في افتقار الحيوان الى النباتات ، والنبات الى الحيوان ،
وأفتقارهما معا الى العناصر في تركيبها .

والعنصریات يحتاج بعضها الى بعض ، في تكوين هذه المركبات .
وأنواع الحيرانات وأشخاصها يحتاج البعض منها الى البعض كذلك .
وكذا أعضاء الشخص الواحد منها ، على ما تشهد به المباحث الطبية .

ولا سبيل لنا الى استقصاء جميع وجوه الارتباط ، في أجزاء هذا
العالم ، وظاهر أن الأجزاء التي بينها مثل هذا الارتباط ، وهو كونها
بحيث يستبقى بعضها ببعض ، وينتفع بعضها ببعض انتفاعا بعضه
مشاهد ، وبعضه مقول ، لا يد وأن يكون مجموعها شخصا واحدا مركبا
منها ، كما هو الحال في بدن الانسان المركب من أجزاء متشابهة وغير
متشابهة ، ذوات قوى وأفعال مختلفة وغير مختلفة .

وإذا ثبت هذا ، فالعالم الذي هو بهذه المثابة لو اجتمع على التأثير
فيه وتدييره : واجبان ، فصاعدا ، لكان لا يخلو الامر من أقسام كلها
باطلة ، لانه أن استبد أحد الواجبين بإيجاد العالم وتدييره ، وامتنع أن
يكون للآخر تأثير فيه ، لاستحالة اجتماع (لوحة ٣٥٦) العلتين التامتين
على معلول واحد بالشخص . كما علمت .

وأن لم يستبد بذلك : فأما ألا يستبد بشيء منه أو يستبد بعضه .
فإن لم يستبد بشيء منه كانت حقيقته مغالفة لحقيقة الآخر ، أما بالكمال
والنقص ، أو بغيرهما ، أن كان الآخر مستتبدا ، بشيء منه . لأن
الاختلاف في الاقتضاء يقتضي الاختلاف في المقتضي . أو كان العالم
غير موجود أصلا ، أن لم يستبد الآخر أيضا بشيء منه . وكلا الأمرين
محال .

وأن استبد أحدهما ببعضه : فإن لم يستبد الآخر بشيء منه عاد

المحال ، وأن أستبد ببعض آخر ، وجب أن يتساوى البعضان ، لتساوي المؤثرين ، وحينئذ لا يتصور الارتباط والتعاون بين البعضين ، أذ الوجه الذي بأعتباره أحتاج هذا الى ذلك غير الوجه الذي بأعتباره أحتاج ذاك الى هذا .

والتساويان فمثل هذا تعذر منهما ، ثم الذي يفعل شيئا ، فيتبع وجوده وجود آخر ، أو ينتفع به آخر ، فلا محالة له تأثير في الشئين^(١) . فلا يكون الواجب الثاني مستبدا بتدبير الشيء الذي فرض أستبداده به . وكأن ذهن السليم يتنبه^(٢) من شدة ارتباط العالم بعضه ببعض ، على وحدة خالقة ، أذ لو لم يكن واحدا ، لميز كل واحد صنعه عن صنع غيره .

فكان ينقطع الارتباط والتعاون بين أجزاء العالم ، فيفسر ويختل النظام .

على أنه لما ثبت أن الواجب الوجود هو الوجود المجرد ، الذي لا أكمل منه . حصل الاستغناء في وحدانية الواجب عن جميع هذا ، بل ثبت من مجرد وجوب كون نوعه منحصر في شخصه . أنه لا واجبان في الوجود ، كيف كانا^(٣) .

(١) أ «الفنتين» .

(٢) أ «يتنبه» .

(٣) ك «كان» .

الفصل الثالث

فسي

تنزيهه واجب الوجود

عما يجب تنزيهه عنه

يجب الا تساوي حقيقة واجب الوجود ، حقيقة شيء من الممكنات ، لان المتساويات في الحقيقة متساوية في لوازم تلك الحقيقة - فلو ساوت حقيقته حقيقة ممكنة للزم استوائهما في الوجوب والامكان ، حتى يكون كل واحد منهما واجبا ممكنا معا ، وهو محال .

ولا يقدح في ذلك كون ماهية الواجب هي الوجود المحض الواجبي ، مع كون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات بالاشتراك المعنوي . فأن الوجود الذي تشترك فيه الموجودات اشتراكا في المعنى ، هو الوجود العام الذهني ، وذلك ليس بماهية لشيء ممكن ، ولا جزءا من ماهية ممكنة ، كما مضى .

فان وجود الاشياء هو كونها في الخارج ، فهو أمر عارض ، من حيث هي معلولة . فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء ، في معنى جنسي ولا نوعي ، فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه ، بمعنى فصلي أو عرضي ، بل هو منفصل بذاته .

وليس هو مركبا ، والا لاحتاج الى جزئه ، وجزؤه غيره ، فيكون ممكنا . ولان اجزائه ان كان كل واحد منها واجبا ، كان واجب الوجود أكثر من واحد ، وقد سبق بطلانه .

وأن كانت كلها ممكنة ، فما افتقر الى الممكن أولى أن يكون ممكنا . وأن كان بعضها واجبا والبعض الآخر ممكنا ، فالبعض الواجب أن كان

(١) «مركب» .

أزيد من الواحد ، فقد عرفت امتناعه . وأن كان واحدا فقط فالباقي
ممكن معلول ، مع احتياج المركب الذي فرض واجبا اليه . وذلك محال .
ثم أن تلك الاجزاء أن لم يكن بينها ملازمة اشتغل كل واحد منها
بنفسه ، فلم تكن أجزاء لشيء واحد . وأن كان بينها ملازمة ، كان
البعض معلولا للبعض . فعاد المحال في افتقار الواجب الى الممكن .

وينزى من كون الواجب ليس بمركب كونه ليس بجسم ، لان كل
جسم طبيعي فيه تكثر بالقسمة الكمية ، وبالقسمة المعنوية ، الى هيولي
وصورة ، كما عرفت .

والجسم التعليمي فمحتاج الى الجسم الطبيعي ، فاولى الا يكون
واجبا ، ثم أنه مركب من مجموع أعراض ، فيكون عرضا مركبا . وايضا
فلو كان الواجب جسما ، لكان نوع الجسم منحصر في شخصه ، وليس
كذا .

وليس هو مثل الصورة ، ولا مثل الهيولي ، لاحتياج كل واحد منهما
الى الآخر ، وإذا لم يكن الواجب جسما ، لم يكن متجزا ، ولا في جهة ،
فإن المتجزان أنقسم ، فهو جسم ، وإن لم ينقسم فهو أما حال في الجسم
أو جزء لا يتجزأ ، وكل ذلك محال .

وأذا عني بالجوهر الماهية التي متى وجدت في الاعيان ، كانت لا في
موضوع . فالواجب ليس بجوهر بهذا المعنى ، لانه أنما يتناول ما
وجوده غير حقيقته . وواجب الوجود فليس كذلك . وعلم من عدم تركبه
ايضا تنزيهه عن أن يكون له ولد ، لان التوليد منه عبارة عن أن ينفصل
عنه بعض أعضائه ، ثم يتربى . فيصير مساويا له في الذات والحقيقة .

وهذا فلا يتصور في الذات التي هي غير متركبة ، ولا يجوز على
الواجب أن يحل في شيء . لان الحلول لا يتصور ، إلا اذا كان الحال ،
بحيث لا يتميز الا بتوسط (لوحة ٣٥٧) المحل .

(١) كـ والباقي .

ولا يمكن أن يتعين واجب الوجود بغيره ، ولا أن يفتقر الى غيره ،
وإذ لا موضوع للواجب فلا ضد له ، على اصطلاح الخاصة .

وإذ لا مساوي له في القوة ممانع ، فلا ضد له على اصطلاح العامة ،
وإذ لا واجب غيره ، فلا ند له ، ولا يتعلق ببدن ، كما تتعلق النفس
التي تتخصص أفعالها ببدنها . فإن قدرته تعالى أوسع . وأفعاله أعم
وأكثر . من أن تتخصص ببدن يصدر عنه . وواجب الوجود ، لا يجوز أن
ينعدم ، لأنه لو انعدم لصدق عليه الامكان الخاص ، فلم يكن واجبا . على
أنه لا حاجة الى هذا ، فإن واجب الوجود لذاته ممتنع العدم .

وأنت تعلم أن الشيء لا يقتضي عدم نفسه ، وألا لما تحقق .
وواجب الوجود وحداني لا شرط له في ذاته ، وما سواه تابع له . وإذ
لا شرط له ولا مضاد له . فلا يبطل له .

ويمتنع أن يكون للواجب صفة متغيرة في ذاته ، فأنها إن كانت
راجبة الوجود ، لزم وجود واجبين ، ولزم أن يكون الواجب الذي هو
الصفة ، مفتقرا^(١) الى ما يقوم به . وأن كانت ممكنة الوجود فوجودها :
أما منه أو مما هو منه ، وعلى التقديرين فهو الفاعل لها ، فلو قامت بذاته
لكان^(٢) هو القابل لما فعله .

والجهة الفاعلية بالضرورة غير الجهة القابلية ، وقد بين ذلك قبل
ونزيده مهنا : أن الفعل للفاعل ، قد يكون في غيره ، والقبول للقابل
يمتنع أن يكون في غيره . والجهة القابلية لا تقتضي التحصيل بالفعل ،
والجهة الفاعلية هي المخرجة الى التحصيل . ولو كان الجهة الفاعلية هي
بميتها القابلية لفعل كل ما يقبل ، وقبول كل ما يفعل ، وليس
كذا .

والاثنتان فلا يصيران واحدا أبدا ، ألا بما يفرض من اتصال

(١) أ «مفتقر» .

(٢) أ «كان» .

وإمتزاج ، فإنه أن^(١) بقی كلاهما ، فلا اتحاد ، وكذا أن بطلا أو بطل
أحدهما ، على ما مر .

والواحد فلا يصير اثنين ألا بتفصيل مركب ، أو تفريق أجزاءه ،
فأنه في حال الاثنينية أن بقي هو بعينه ، فما صار اثنين ، بل حصل معه
آخر ، وأن لم يبق بعينه فقد بطل وحدث غيره .

وإذا كانت جهة القبول غير جهة الفعل ، لم يتصور في الواجب
الذي هو واحد من جميع الوجوه ، أن يكون مقتضيا لهما .

ولا يصح أن يكون الواجب محلا للحوادث ، سواء كانت متناهية ،
أو غير متناهية ، وسواء جوزنا تقرر صفة في ذاته أو لم نجوز . فإن ذاته
لو كانت محلا لهذه الحوادث ، لوجب مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة
فاعلية ، وقابلية المبرهن على امتناعهما فيه ، وأن يكون له مغير ومحرك
إلى الأشياء ، وألا يثبت فيه حادث زمانا ، فإنه إذا كان ثابتا ، فبطل ،
فلحدوثه علة ، لا تتغلى عن الحدوث ولبطلانه علة لا تتغلى عن البطلان .
ولا بد لحدوث علتين من حدوث علتين أخريين مقترنتين بهما .
فلا ينقطع تجدد الحوادث عن ذاته زمانا أصلا .

وكل حادث يفرض ثباته^(٢) في ذاته ، فيجب أن يكون في ذاته
حوادث أخرى متجددة ، مع ثباته ، وألا لم يتصور تأدي ذلك الثابت إلى
البطلان . ويلزم من ذلك أحد أمرين محالين :
أحدهما : أن يكون الواجب لذاته حركة وضعية على الدوام . فيكون
جسما ، وقد بين أن ذلك مستنع في حقه .

وثانيهما : أن يكون منفعلا عن حركات الافلاك التي هي معلولاته
أنفعالا دائما ، فيلزم تقدم معلوله عليه بوجه ما ، وأن يكون فيه معنى
ما بالقوة .

(١) أ «لـ» .

(٢) أ «ذاته» .

ولو عرض فيه عارض من غيره لصار ذا علاقة مع الغير ، فبأن وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجوده^(١) ذلك الغير ، ووجوده خاليا عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير .

وهو أما أن يكون متصفا بها أو خاليا عنها ، ويكون في كلتا حالتيه متعلقا . والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول . كما أن المتعلق بوجود غيره كذلك ، لانه لا تستغني ذاته عن ذلك المدم ، حتى لو قدر تبدله بالوجود لبطل ذاته . فتكون ذاته متعلقة بالغير .

وواجب الوجود فليس كذا ، ووجوب وجود الواجب لا يقتضي تركبه من وجود ووجوب . فإن الوجوب هو تأكيد الوجود وكماليته ، والكمالية ليست بزائدة على الشيء في الاعيان .

ولو كان الوجود الذي يقال عليه وعلى غيره ذاتا معصلة في الخارج ، لكان أن اقتضت التخصيص به ، فما كان غيره يوصف بالوجود ، ولزم أن يكون كل موجود واجبا ، وأن لم يقتض التخصيص به ، فتخصصه به ممكن ، فيفتقر الى علة ، وتخصص الوجود العام (فيه)^(٢) ، بأنه لا علة له ، كما أن الوجودات المعلولة تتخصص بموضوعاتها وعللها ، ولو كانت له ماهية ، لكان تعلقه بها ، فكانت سببا لوجوده ، وأيضا لو كان الوجود الواجب بذاته من لوازم ماهيته ، لكان معلولا (لوحة ٣٥٨) لها ، وهذا خلف .

(١) أ «وجوده» .

(٢) سقطت من أ .



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه اسلامی

الفصل الرابع

فسي

ما ينعت به واجب الوجود
من نعوت الجلال والاكرام

أنتهاء العلل الى واجب الوجود ، وكونه واحدا ، لا يشاركه شيء
آخر في وجوب الوجود ، يوجب أن جميع ما سواه من الموجودات ترتقي
اليه ، وأنها بأسرها محدثة بالحدوث الذاتي ، إذ لا وجود لها في ذاتها ،
بل وجود ذاتها كلها مستفادة منه .

فنسبته اليها نسبة ضوء الشمس الى ما سواه ، الذي بسببه يضيء
غيره ، وهو مستغن^(١) عن ذلك الغير ، لو كان للضوء قوام بذاته ، ولكنه
يغاير وجود الواجب ، بأن الضوء يحتاج الى موضوع .

والوجود الواجبي ليس له موضوع ، وقد عرفت أن الوجود المجرد
عن المادة غير محتجب عن ذاته ، فنفس وجوده إذن معقوليته لذاته ،
وعقليته لذاته ، فوجوده إذن عقل وعاقل ومعقول . وإذا كان يعقل ذاته
فيعقل أيضا لوازم ذاته ، والا ليس يعقل ذاته بالتمام ، فإن العلم التام
بالعلة التامة ، يقتضي العلم بالمعلول .

ولما كانت ذاته علة تامة لمعلوله الاول ، وهو يعلم ذاته علما تاما ،
وجب أن يكون علمه التام بذاته علة تامة للعلم التام بمعلولة القريب .
لأنك قد علمت أن علم كل ما يعلم ذاته ، هو نفس ذاته ، فيكون علما
تاما بالذات .

(١) فسي ك . أ «مستغنى» .

والعلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بوجه استلزامها لجميع ما يلزمها لذاتها ، وهذا فيستدعي العلم بلوازمها القريبة بالضرورة . فهو أذن يعلم جميع ما بعد المعلول الاول ، من حيث وجوبه به . وإنتهاءه اليه في سلسلة المعلولات المترتبة ، ويدخل في ذلك سلسلة الحوادث ، التي لا أول لها ، من جهة كونها جميعا ممكنة ومحتاجة اليه احتياجا ، تتساوى اليه في جميع احادها .

وكما أنه يدرك ذاته بذاته ، من غير افتقار الى صورة زائدة ، فكذا إدراكه لما يصدر عن ذاته ، هو نقش صورة ذلك الصادر عنه ، التي هي حاضرة له ، من غير انطباع . وعلى مثل هذا يدرك سائر معلولاته .

وقد علمت أنه ليس من شرط التعقل ، انطباع صورة المتعقل فسي ذات العاقل على الاطلاق .

وأما يشترط فيه ذلك ، إذا لم يكن التعقل متجسدا (١) ، ولا المدرك حاضرا عند المدرك .

فإن البرهان على وجوب حصول صورة المدرك في المدرك ، لم تقم الا فيما هو كذلك ، لا غير . بل شرط التعقل مطلقا هو مجرد الحصول ، لا الحصول على نعت الانطباع .

وفاعل الشيء فقد حصل له ذلك الشيء ، لا محالة ، وليس حصوله له بأدون من حصوله لما هو قابل له ، فالواجب يعقل ذاته ، ويعقل ما سواه ، لحصوله له ، ضرورة كونه فاعلا له .

وأذا عقلت الجواهر المجردة ما هو غير معلول لها ، بحصول صورة فيها ، وجب أن يكون الواجب تعقل تلك الجواهر ، مع ما فيها من الصور أذ الجميع حاصل له .

وليس تعقله لها بصور أخرى ، بل بأعيان تلك الجواهر . وما فيها فلا يغرب عنه شيء من صور الموجودات : الكلية والجزئية ، من غير حصول صورة فيه ، ولا أتصافه بصفة حقيقية .

(١) ك «غير متحدد» .

ويكون علمه بجميع ذلك على الوجه الذي لا يتغير ، وقد عرفت كيفية أدراك الجزئيات المتغيرة ، على وجه لا يلحقه التغير . وقد بان من هذا أن علمه لا يجوز أن يكون أنفعاليا ، كما يستفيد صورة البيت من البيت ، بل علمه إنما هو فعلي ، إذ نفس وجود الأشياء عنه نفس معقوليتها له .

وأنت تعلم أن علمه بهذه المعقولات هو بعينه صدورها عنه ، كما أن علمه بعلمه بذاته ، هو نفس وجوده .
وهكذا الحال في علمنا بعلمنا بأمر ما ، لأن علمنا به ، هو وجوده في أذهاننا .

ولا يصح أن يقال أن وجوده في أذهاننا يوجد فيه مرة أخرى ، حتى يكون علمنا بعلمنا ، هو هذا الوجود الثاني ، بل وجوده مرة واحدة . هو علمنا به ، وعلمنا بعلمنا به ، وعلى هذا ، إلى أن ينقطع اعتبار المعتبر .
وإذا كان كذلك ، كانت نسبة المعلومات إليه نسبة صورة بيت نتصوره فنبين البيت بحسبه ، ألا أنك تحتاج إلى استعمال آلات ، حتى تتوصل إلى بناء البيت ، وهناك يكفي التصور في صدور الفعل عنه ، بل علمه هو معنى صدور المعلومات عنه .

ولما كان علمه بما سواه ، إنما هو بسبب العلم بأسبابه التي بها يجب ، فهو إذن يعرف وجوب إمكان الأشياء في ذاتها ، ووجوب وجودها بأسبابها . فعلمه بالأمور الممكنة على هذا الوجه ، إنما هو يقيني ، ولا يجوز أن يكون ظنيا البتة . وإذا كان الحي عبارة عن الدراك الفعال ، فالواجب لذاته حي .

ومما يدل على علم الواجب وحياته ، أن الإنسان إنما علم بنفسه ، لأن نفسه مجردة ، وهو ليس غائبا عن نفسه ، حتى يحتاج إلى (لوحة ٣٥٩) حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ، بل نفسه حاضرة لنفسه . وذاته غير غائبة عن ذاته ، فكان عالما بنفسه .

وقد بين أن علمه بذاته هو نفس ذاته ، غير زائد عليها ، وهي
 مسكنة محتاجة الى موجد ، فموجدها يجب أن يكون أكمل منها في العلم
 والحياة ، إذ العلم والحياة من الكمالات التي هي غير زائدة على الذات .
 كما علمت . وكذلك الكلام في موجد الموجد ، الى أن ينتهي الى الواجب
 الذي له الكمال الاعلى ، فيجب أن يكون علمه وحياته آتم وأكمل من كل
 علم وحياة في الوجود .

وأنت تعلم من كونه عالما بفعله ، ومن كونه علمه فعليا ، مع أنه لا
 مكره له على الفعل ، أنه يريد لكل أفعاله ، فإن الكل فائض منه ، غير
 مناف لذاته ، حتى يكون كارها له .

فهو إذن راض بفيضانه منه ، وليس من شرط المرید كونه بحيث
 يصح ألا يريد ، وهو قادر ، بمعنى أن ما يصدر عنه ، إنما يصدر
 بمشيئته ، ولو شاء ألا يفعل لما فعل ، لكن ليس من شرط صدق هذا
 القضية صدق قولنا : أنه شاء ألا يفعل وما فعل ، لأن صدق الشرطية لا
 يتوقف على صدق مقدمها .

ولأن القادر حال توفر دواعيه على الفعل قادر على الفعل ، لا لأنه
 شاء ألا يفعل ولم يفعل ، فإن ذلك لا يصدق ، مع (صدق) أنه شاء
 وفعل ، بل لأنه بحيث لو شاء ألا يفعل لما فعل .

والواجب لذاته ، وأن استحال في حقه مشيئة ألا يفعل ، لكنه يصدق
 عليه أنه لو شاء ألا يفعل لما فعل ، فلا جرم كان قادرا ، وهو حكيم .
 بمعنى أنه يعلم الأشياء على ما هي عليه ، تصورا وتصديقا . وبمعنى أن
 فعله مرتب محكم جامع لكل ما يحتاج اليه من كمال وزينة .

وهو جواد بمعنى أنه أفاض^(١) الخير والانعام . من غير غرض
 وفائدة ترجع اليه . فإنه أفاض الوجود على الممكنات كلها ، كما ينبغي
 وعلى ما ينبغي ، بلا غرض ولا منفعة تعود الى ذاته ، بل لأن ذاته ذات
 تفيض منه على الخلق كلهم ، كل ما هو لائق بهم .

(١) سقطت من ك

(٢) في ك «أفاد» ، أ «أفاده» .

واسم الوجود^(١) على غيره مجاز ، وهو المعنى التام لكونه غير متعلق بشيء خارج عنه ، لا في ذاته ، ولا في صفاته الممكنة من ذاته . سواء عرض لها أضافة الى الغير ، أو لم يعرض . وهو الملك الحق ، فإن ذات كل شيء من جميع الوجوه هي له ، لان منه أو مما منه وجوده . ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، ولا يقتصر هو الى شيء . وأذ حقيقة الشيء هي خصوصية وجوده ، فلا حق أذن أحق من ذات واجب الوجود بذاته . ولما كان ما يكون الاعتقاد به صادقا ، يسمى حقا أيضا . فالواجب حق بهذا المعنى .

وكل شيء بالقياس الى ذاته باطل وهو^(٢) حق . وكنت عرفت أن اللذيد هو الكمال ، وذلك بحسب المدرك . فإن كان بحسب الخيال فهو الكمال الذي له ، أو بحسب العقل ، فهو الكمال الذي له ، ومبدأ جميع ذلك الإدراك .

وواجب الوجود بذاته ، هو الكمال المطلق . والجمال المحض ، أذ هو بريء عن علائق المادة ، وما بالقوة ، (و) لان الغير هو ما يتشوقه الكل ، وما يتشوقه الكل هو الوجود ، أو كمال الوجود .

أذ العدم من حيث هو عدم لا يتشوق ، وواجب الوجود هو الخير المحض ، الذي لا يخالطه شر ، وإذا كان له الجمال المحض والبهاء المحض ، فهو في ذاته الخير المطلق ، وتعقل ذاته باتم تعقل وأشد .

وكل كمال فهو محشوق ، فهو أذن يعشق ذاته ، ويبتهج بها ، فهو أجل مبتهج بذاته ، لانه يدرك ذاته على ما هي عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ، ومنبع كل حسن ونظام .

(١) نعلمها «الوجود» لان سياق الكلام عنه .

(٢) أ «وبسه» .

(٣) ك «وهو» .

(٤) سقطت منك .

فإن نظرنا الى المدرك فهو أجل الاشياء وأعلاها ، وكذلك أن نظرنا الى المدرك ، وأن نظرنا الى الادراك فهو أشرف الادراكات وأتمها ، فهو إذن أقوى مدرك ، لأجل مدرك ، بأنم أدراك ، لما هو عليه من العظمة والجسالات .

ولا منازعة بين هذه الثلاث ، بل نفس وجوده هو أدراكه لذاته ، وكونه مدركا ومدركا ، (كما)^(١) هو بمينه وجوده . وقياس أبتهاجه بذاته الى أبتهاجنا بذاتنا ، كقياس كماله الى كمالنا .

وكما أن سرورنا أكمل من سرور البهائم ، لما بيننا من التفاوت في الكمال ، فكذلك نسبة سرور ما هو أشرف منا بكمال ذاته ، الى سرورنا بكمال ذاتنا .

وكذلك حتى ينتهي الامر الى الواجب الاول الذي له الكمال المطلق .

فيجب أن يكون عنده من المعنى الذي نعبر عن نظيره في حقنا باللذة والطيبة والفرح والسرور ، بجمال ذاته وكمالها ، ما لا يدخل تحت أوصافنا . ولا سبيل لنا الى التعبير عن كنهه ، (٢) لا يدرك كماله كما هو ، ألا هو .

ولما كان كل خير مؤثرا ، وكان أدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبا له ، وكان الحب المفرط ، هو العشق ، صبح أن تطلق على الواجب أنه عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، ولما كان (لوحة ٣٦٠) شدة العشق وضعفه تابعين^(٣) لشدة الادراك وخيرية المدرك وضعفهما ، ولم يكن الادراك التام إلا للواجب ، وجب من ذلك ألا تكون اللذة التامة ، والابتهاج التام الآلة . وأن يكون عشقه لذاته ، هو العشق الحقيقي التام .

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «ولا» .

(٣) أ «تابعان» .

والفرق بين العشق والشوق ، أن العشق هو الابتهاج بتصوّر
حاضرة ذات ما هي المشوقة ، والشوق هو الحركة الى تميم هذا الابتهاج
إذا كانت الصورة متمثلة من وجه غير متمثلة من آخر .

كما يتفق أن يتمثل في الخيال ولا يكون متمثلة في العس . فكل
مشتاق ، فإنه قد نال شيئا ما ، وفاته شيء . ولهذا لم يجز أن يصدق
على الواجب أنه مشتاق ، وجاز أن يصدق عليه أنه عاشق . ومحال
أن يبتهج الغير بأدراكه ، كما يبتهج هو بأدراك ذاته .

وتتفاوت المقليات في أدراكه كثافتها في وقسوع ظله عليها .
وتتفاوت لذاتها بأدراكه كثافتها في ذلك الادراك . والقرب من ذات
المدرّك على حسب شدة الادراك له ، فالمجردات المفارقة تتفاوت في
اللذة بحسب تفاوت قريها وبعدها من الواجب . وبهذا تختلف مراتب
الموجودات ودرجاتها ، ولا تقدر على فهم شيء من نعت الواجب لذاته
ألا بالمقايسة الى ما نعرفه من أنفسنا .

ونعلم من تفاوت ذلك في حقنا بالكمال والنقصان . أن ما فهمناه
منه في حق واجب الوجود ، أشرف (وأعلى) مما فهمناه في حق
أنفسنا ، ولا نفهم حقيقة تلك الزيادة ، لان مثل تلك الزيادة ، لا توجد
في حقنا .

فكل نعت في الواجب الاول لا نظير له فينا ، ولا سبيل لنا الى
فهمه البتة . وهذا القدر الذي قد ذكر من نعت جلاله ، إنما هو بقدر
ما في وسعنا أن نعلمه منه ، لا بقدر ما يستحقه هو لذاته .



مرکز تحقیقات و توسعه در علوم اسلامی

الفصل الخامس

فلسفي

تبيين كون صفات الواجب

لذاته لا توجب كثرة لا بحسب

تقوم ذاته ولا بحسب ما يتقرر فيها

اعلم أن الصفات للاشياء على خمسة أقسام :
أحدهما : صفات حقيقية عارية عن الإضافات ، ككون الشيء
أسود وأبيض .

وثانيها : صفات حقيقية يلزمها إضافة إلى أمر كلي ، ككون
الإنسان قادرا على تحريك أجسام بحال ، فإن إضافته إلى هذا الكلي ، هو
لزوم أولى ذاتي ، ويدخل فيه : زيد وعمرو وحجر وشجر ، دخولا ثانيا
فأنه لا يتعلق بهذه الجزئيات تعلقا ما لا بد منه ، ولهذا لو عدم زيد ،
ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه ، ما ضر ذلك في كونه قادرا على
التحريك ، لأن الأمر الكلي الذي به تعلقت الصفة ، لا يمكن تغييره . بل
أنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

وثالثها : صفات حقيقية ، تلزمها إضافة إلى أمر جزئي ، مثل
علم الشيء . بأن كذا موجود . ثم يعدم ذلك ، فيصير عالما بأنه معدوم .
فإن العلم بالكلي لا يكفي في العلم بجزئي جزئي تحته . ألا ترى أن
علمنا بكون كل حيوان جسما ، لا نعلم منه كون الإنسان جسما . ما لم
يقترن إليه علم آخر ، هو العلم بأن الإنسان حيوان ، فتعلم كل
واحدة (١) من المقدمتين بعلم . ونعلم النتيجة بعلم آخر . وإذا اختلف
حال المعلوم من عدم أو وجود أو غيرهما ، وجب أن تتغير الإضافة .
والصفة المضافة معا .

(١) في ك «واحد» .

ورابعها : الإضافات المحضة ، مثل كون الشيء قبل غيره وبعدة^(١) ومثل كونه يمينا ويسارا ، فانك اذا جلست على يمين انسان ، ثم قام ذلك الانسان ، فجلس في الجانب الاخر منك . فقد^(٢) كنت يمينا له ، ثم صرت الان يسارا له . فها هنا لا يقع التغيير في ذاتك ، ولا في صفة حقيقية من صفاتك . بل هذا محض الاضافة .

وخامسها : ما يرجع الى سلب محض . ككون زيد فقيرا ، فانه اسم اثبات لصفة سلب . فان معناه عدم المال . وقد يتركب بعض هذه الاقسام مع بعض ، واذ قد تقرر هذا فنقول : واجب الوجود ، لا يجوز ان يوصف بما هو من قبيل الاقسام الثلاثة الاولى ، لما عرفت من استحالة كونه فاعلا وقابلا لما فعله ، فلا يكون علمه من قبيل علمنا بالامور المتغيرة ، ولا قدرته من قبيل قدرتنا .

وآذ لا بد من وصف واجب الوجود بالاوصاف ، التي أوجبنا اتصافه بها ، فيجب ان تكون غير مؤدية الى تكثير ذاته ، وتلك هي الاضافية ، والسلب وما يتركب منهما .

وقد علمت ان علمه بذاته ، هو نفس ذاته ، لا زائد عليها ، وكذا علمه بعلمه بذاته . وهلم جرا . وعلمت أيضا ان علمه بمعلولاته ليس بزائد عليها ، ولا يحوج الى صفات متقرررة في ذاته .

ولما كان كون لوازمه موجودة عنه ، هو بعينه كونها معقولة له ، فعلمه هو قدرته . ونحن نفتقر في ايجاد الاشياء كبناء بيت مثلا ، الى عزيمة واستعمال آلات ، حتى نتوصل بذلك الى بناء البيت . وقدرته هي حياته ، فان الحياة التي عندنا تتكامل بأدراك وفعل ، هي التحريك ، ينبعثان عن قوتين (لوحة ٣٦١) مختلفتين .

(١) في ك «وبعد» .

(٢) أ «وقد» .

وليس الحياة منه غير العلم ، وكل ذلك له بذاته . ولو كانت الصورة المعقولة التي تحدث فينا ، فتكون سببا للصورة الموجودة الصناعية ، تكفي بنفس وجودها لان تتكون منها الصورة الصناعية ، بأن تكون صورا ، هي بالفعل مباديء ، لما هي له صورة . لكان المعقول عندنا هو يعينه القدرة . ولكن ليس كذلك .

لكن يحتاج الى زيادة متجددة منبعثة عن قوة شوقية . تتحرك منهما معا القوة المحركة ، فتتحرك العصب والاعضاء الآلية ، ثم تتحرك الآلات الخارجية ، ثم تتحرك المادة ، فكذاك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة .

وانت فتنحقق ما عرفته ، أن واجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه الذي هو ذاته . مع اعتبار سلب ما . وأذا قيل له واحد فمعناه : سلب الشريك والنظير . وسلب الانقسام .

وأذا قيل قديم فمعناه سلب البداية عن وجوده ، وأذا قيل كريم وجواد ورحيم ، فمعناه أضافته الى أفعال صدرت منه . وأذا قيل : هو مبدأ الكل فمعناه الاضافة أيضا . وأذا قيل : أنه جزء لم يكن إلا كونه مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص . وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

وبالجملة ، فصفات الواجب ، التي هي غير نفس ذاته ، لا بسد وإن تكون : أما سلبية ، كقولنا : ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حال ولا محل ، أو ايجابية كقولنا : (أنه) مبدأ وفاعل ، أو مركبة من اضافة وسلب كالاول ، فإنه الذي لا يكون مسبوقا بغيره ، ويكون سابقا على غيره ، وكالمريد . فإنه الذي يكون عالما بما يصدر عنه ، ولا يكون ذلك الصادر منافيا له .

- ووصفه بالمبدئية هو إضافة واحدة له ، - تصحح جميع الإضافات
ووصفه بأنه غير ممكن هو سلب واحد ، يتبعه جميع السلوب . وهذا
كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان ، سلب الحجرية والمدرية
عنه .

ولو لم ترجع إضافاته كلها الى إضافة واحدة ، لكانت الإضافات
المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته تتقوم من عدة أشياء .
وليس كذا .

وتتفرع من الإضافيات والسلبيات صفات ، لا سبيل لنا الى حصرها ،
في عدد مثل : الخالق البارئ المصور القدوس العزيز الجبار الرحمن
الرحيم . اللطيف المؤمن المهيمن ، الى غير ذلك . منا لا يحصى كثرة .

فإن تكثر السلوب والإضافات ، توجب تكثر أسماء بحسبها ، ولما
لم تكن حقيقة الواجب معلومة لنا ، لا جرم ، لم يكن لها عندنا أسم
اصلاً .

فإن الاسم إنما يوضع للمعلوم ، فيستعمل مع العالم بذلك الشيء ،
الذي وضع ذلك الاسم له ، إذا كان عالماً بأنه وضِعَ لذلك المعنى .
هذا ، مع أن كل واحد منا تعلمه . من الأسماء التي تطلق على الواجب ،
فإن مفهومه مقول على كثيرين :

أما على سبيل الجمع ، وأما على سبيل البدل ، وكل ما كان كذلك
لا يكون تمام تلك الذات المعنية ، لأن القدر المشترك بينه وبين
غيره ، ليس تمام هويته ، والا لكان هو غيره .

فأذن كل ما دلت هذه الأسماء عليه ، فليس هو هو فأذن ليس له
من حيث هو هو أسم عندنا ، ثم أسم كل شيء ، أما أن يدل عليه ،
أو على ما يكون داخل فيه ، أو على ما يكون خارجاً عنه . أو على ما
يتركب من هذه .

والاول والثاني محالان ، في حق واجب الوجود ، كما عرفت
وكذا الدال على ما يتركب منهما . وأما الثالث فيحتمل وجودها سبعة :
لانه أما أن تكون صفة حقيقية ، أو إضافية ، أو سلبية ، أو حقيقية مع
إضافية ، أو مع سلبية ، أو إضافية مع سلبية ، أو سلبية مع حقيقية
إضافية .

والصفة الحقيقية مفردة أو مع غيرها ، هي ممتنعة في حق الواجب
بذاته ، والنبواقي فغير ممتنعة ، ولك أن تعتبرها من نفسك .





مرکز تحقیقات اسلامی
مطالعات اسلامی

المشتركة المتشابهة

فهي

كيفية فعل واجب الوحيد وترتيب التبعات عنه

المصدر الاول من الواجب لذاته ، لا يمكن أن يكون إلا مقصدا
محصيا ، إذ لا شيء يكون كذلك ، لكن كما عرفت : أما عرضا أو غير عرض
أو ضرورة أو جسما أو نفسا ، لا جائز أن يكون عرضا ، لأنه لا يخلو :
أما أن يكون محله هو الواجب أو غيره ، لكنه قد بان أن الواجب لا يتغير
بغير ذاته صفة .

ولو كان محله غير الواجب ، كان ذلك الغير مقادرا على العرض
الحال فيه ، لوجب إقتدار الحال الى الحل ، فكان الحل هو الاول ، بأن
يتولد المعلوم الاول ، وفرض أن العرض هو المطلوب الاول ،
بما خلصت .

وايضاً ، لو كان المعلوم الاول عرضا ، كانت الجواهر بأسرها
معلومة له ، وقد عرفت لماذا ذلك .

ثم احتياج العزم الى العرض ، مع احتياج العرض اليه ، يعودي
إلى الدور (لوصة : ٢٦٢) المحال ، لأن ذلك العزم هو الذي يكون
محله العرض ، على تقدير كون العرض معلوماً أول .

ولا جائز أن يكون المعلوم الاول ، هو المعلوم البصري ، والآلة
لأن الضرورة العالة فيها من حلولها ، فكان يلزم أن تكون قابلة لها
هي فاعلة له ، وقد سبق بطلانها .

ولأن المعلوم اخص من باقي الكلمات ، التي كانت تلك الكلمات
مطلوبة بها ، فكان قد وجب التفسير بما هو أشبه بها ، وأنت جبر
ببساطة فساد ، ولا يجوز أن يكون أول الخطوات هو الضرورة ، لما عرفت
أصلها في وجودها ، وتأثيرها فيما تؤول فيه ، إلى الهيولي .
ويعلم أن تكون السلطة الثلاثة في وجود الهيولي .

في التفسير

ولا جائز أن يكون ذلك هو الجسم ، إذ الواجب لذاته واحد حقيقي فلا يصدر عنه ما فيه تركيب بوجه . والجسم . فقد تبين أنه مركب من الهولي والصورة ، فلا يصدر عنه بغير واسطة ، ولأنه لو كان أول معلولات الواجب ، لكان سائرهما من العقول والنفوس والاعراض والهولي والصورة . توجد بتوسط الجسم ، ويكون الجسم علة موجدة^(١) له ، وقد استبان لك فيما مر امتناع ذلك .

ولا جائز أن يكون نفسا ، لأن الصادر الأول عن الواجب ، يجب أن يكون علة لكل ما عدها من الممكنات ، فيكون علة لجميع الاجسام . وكل ما كان كذلك فلا يكون في فاعليته محتاجا الى الجسم ، وكل ما كان غنيا في فعله عن كل الاجسام لا يكون نفسا .

ومن له رتبة الابداع لجسم . لا تقهره علاقة ذلك الجسم . ولما بطلت الاجسام بأسرها . سوى العقل المحض ، ثبت أنه هو الذي يصدر عن واجب الوجود أولا . وهذا العقل الذي هو المعلول الأول : أما أن يصدر عنه أكثر من واحد ، أو لا يصدر ، فإن لم يصدر عنه ألا واحد فقط . فالصادر عن ذلك الصادر أيضا واحد . والكلام فيه كالكلام في الأول .

وذلك يقتضي ألا يوجد موجودان ألا في سلسلة العلية والمعلولية . وهو محال بالضرورة . فتعين أن يكون بعض المعلولات . يصدر عنه اثنان معا ، فمأ زاد . ولا يمكن أن يكون صدور الكثرة عن ذلك المعلول من حيث هو بسيط . بل لا بد وأن يعتبر فيه تركيب ما .

وذلك التركيب : أما أن يكون له من : ذاته أو من علته ، أو بعضه له من ذاته وبعضه له من علته . فإذا ضم ما له من ذاته الى ما له من علته ، حصلت في ذاته كثرة بهذا الاعتبار . والأول والثاني باطلان . لأن ذاته : أن كانت بسيطة أستحال أن تكون مبدأ للكثرة . من حيث هي كذلك .

(١) «موجودة» .

وأن كانت مركبة أستحال أن تكون صادرة عن البسيط ، من حيث هو^(١) بسيط . فبقي الثالث ، وهو أن يكون بعض الكثرة من ذاته ، وبعضها من علته .

وهذا المجمل هو اثنتيتن . وأما تقرير ذلك على وجه التفصيل فيحتمل وجوها كثيرة : وذلك لأن المعلول الأول له هوية مغايرة للواجب لا معانة .

ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية ما . فيصدر عن الواجب لذاته الوجود . ويلزمه أنه ذو(لا) هوية . وتسمى بالماهية . وهي تابعة للوجود من هذا الاعتبار .

وأن كان الوجود تابعا لها . من حيث العقل ، وبتقياس الماهية وحدها الى الوجود يعقل الامكان . وبقياسها لا وحدها . بل بالنظر الى الواجب . يعقل الوجود بالغير . وباعتبار أن الوجود الصادر قائم بذاته . ليس وجودا لغيره . بل لنفسه . يلزمه أن يكون عاقلا لذاته . كما قد سبق لك تقريره .

وباعتبار ذلك له مع الواجب . يلزمه أن يكون عاقلا للواجب . فهذه ستة اشياء في العقل الاول الصادر عن الواجب . بعضها حقيقي ، وبعضها اعتباري .

ولتوجب كون المعلول مشابها للعلة . ومناسبا لها . يجب أن يكون الكمال الفائض على المعلول الاول من مبدئه . إذ هو بالصورة أشبه مبدأ لكائن صوري . وأن يكون الحال الذي له في ذاته بالمادة أشبه مبدأ لكائن مادي . فيكون بالاعتبار الاول مبدأ لجوهر روحاني . وبالاختبار الآخر مبدأ لجوهر جسماني .

ولا مانع أن يكون لهذا الآخر أيضا تفصيل الى أمرين . يصير باعتبارهما سببا لصورة ومادة جسميين . فإن الوجود والتعقل بالذات . هي حال له . من حيث هو بالفعل . والهوية والامكان حال له من حيث هو بالقوة والفعل أشبه بالصورة . والقوة أشبه بالمادة .

(١) أ «بسيط» .

(٢) في ك ، أ «ذا» .

فمصدر غير لبي الذلّة وصورة . عن العقل الاول باعتبارهما
ولاحظ كون الماهية والامكان عديمين في ذاتهما (١) ويجريين بغيرهما
كانت المادة عديمة بانفرادها وجودية بالصورة .

ولاحظ كون (لوة ٣٦٣) الماهية متقدمة على الوجود . من حيث
الفعل متأخرة عنه ، من حيث الوجود ، كانت المادة متقدمة على الصورة
من وجه متأخرة عنها من غيره .

ولاحظ كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب . كان للصورة
تقدم بالعلية على المادة . فالكل معقول للواجب ، لكن منه ما صدر عنه
بغير واسطة . وهو العقل الاول ، الذي ذاته واحدة . لكن تتبعها كثرة
إضافية ليست في أول وجوده داخلية فهي مبدأ قوامه . وتلك الذات
الواحدة . مع ما يتبعها من كمالاتها . يعبر عنها . بأنها معلول أول .

وأن كان المعلوم الاول بالحقيقة ، هو بعضها ، لا كلها . ومنه
ما صدر عنه بواسطة ، أو وسائط ، هي شروط لوجود ما يتلوهما
في مرتبة الوجود . فانه لا مانع من أن يكون الواحد يلزم عنه واحد . ثم
يلزم ذلك الواحد المعلوم حتم وحال . أو صفة أو معلول اخر ، هو
واحد ايضا .

ثم يلزم منه ثلثه شيء . وبمشاركة الاخرين . فيحصل بسبب
ذلك كثرة كذا لازمة عن ذاته ، (٢) لا تستلزم بدور في سببها
باعتبار الوجوب والامكان وغيرهما من الأمور العدمية ، فان العدميات
لها يمنع كونها عللا مستقلة بانفسها . واما كونها شروطا وظيفيات
تختلف أحوال العلة الموجد . باعتبار كل واحد منها ، فغير مستلزم البتة .
الذي لا بدليل منفصل .

ولا تتعجب من كون الامكانات متساوية في كونها امكانات ، وكثرتها
الوجوبات ، وما يجري مجراها . مع كون ما يلزم عن العلة باعتبار
الذات . مثلا . غير ما يلزم عن علة اخرى . باعتبار امكانها .

(١) «ذاتهم»

(٢) «تستلزم»

وكذلك ما يلزم باعتبار وجوبيهما بغيرهما وتعقيلهما ، وغير ذلك ،
فإن الامكانات والوجوبات والتعقلات ، وما ينحو نحو هذه ، إنما تقال
على ما هو صادق عليه بالتشكيك ، لا بالتوطؤ . فلا يلزم تساوي لوازمه
لو كانت هذه الاشياء عللا مستقلة ، لتلك اللازم ، فكيف والحق أنها
لا تستقل بالاجاد ، بل هي (١) شروط له .

ومن الجائز ألا يصدر باعتبار هذه الاشياء عن العقل الاول شيء
غير العقل الثاني ، وكذا عن كل عقل عقل آخر فقط . وعلى هذا الى
أن تصدر عن عقل من المقول ، باعتبار ما فيه ، من أمثال هذه الامور ،
أو باعتبار مقايسته الى غيره أو مشاركته معه موجودات أخرى ، أو
موجود اخر غير العقل .

وهذه الاعتبارات في العقل الاول إنما جعلت مثالا وأنموذجاً
وتمهيداً ، لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، لا على وجه أنه لا يمكن أن
يكون ما هو في نفس الامر على خلاف ذلك .

وما في كل ذلك ، كلي لتركب من السيارة من الافلاك الكثيرة ، وما
في ذلك الكواكب الثابتة ، أو أفلاكها من الكواكب ، يدل على أنه يمتنع
أن يكون صدرهما عن عقل ، هو ثاني القول ، أو ثالثها أو رابعها .

أذ لا يحصل فيه من الحشيات . ولا يوصل له من النسب مع غيره
عما يفي بهذه الكثرة المختلفة أن تكون حاصلة منه . وما يصدق على
الواجب لذاته من الانشادات والسلوب ، لا يجوز أن يوجب صدور الكثرة
عنه . فإن هذه إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جعلت مبدأ لثبوت ذلك
الشيء ، لكان دوراً .

وكون الواجب أو العقل أو النفس يعقل ذاته ، لا يصح أن يصدر
باعتباره أمر غير ما يصدر عن غيره ، من الاعتبارات ، إذ ليس تعقل
المجردات لذواتها أسراً زائداً على ذواتها ، فإنه لا ماهية لها وراء كونها
عاقلة لذاتها .

(١) أ «هو» .

وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الواجب . لانه واحد من كل جهة ، فلا يشتمل على حيثيات مختلفة وأعتبارات متكررة لما مر ، وغير ممتنع في معلولاته ذلك . ولا يجوز أن يكون مبدأ للجسم ولا النفس (١) إلا بتوسط العقل . كما عرفت .

وليس يجوز أن يصدر الجسم السماوي عن آخر العقول ، لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا . ورو أنقطعت العقول ، قبل أنقطاع السمايات . لبقى ما تخلف من السمايات . غير مستند الى علة ، اذ لا يمكن أسناده الى جرم سماوي . ولا الى ما له تعلق بجسم البتة ، من حيث هو كذلك . فالعقول ليست أقل عددا من الافلاك . بل من الجائز أن يكون أكثر منها . بما لا سبيل لنا الى حصره .

وقد يحصل من هذا أن واجب الوجود يبدع جوهرها عقليا ، وجرما سماويا . مع احتمال أن يكون بينه ، وبين أول الاجرام السماوية عقل واحد أو أكثر ، وكذلك يصدر عن ذلك الجوهر العقلي عقل آخر وفلك آخر .

وهكذا حتى تتم الاجرام السماوية . ولا طريق لنا الى معرفة عددها ، ولا معرفة عدد العقول والنفس . ولا يد من الانتهاء الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي . ولا يلزم من (لوحة ٣٦٤) كـون كل اختلاف في المعلول . يجب كونه عن اختلاف في العلل . بأعتبار الحيثيات المذكورة في العقل أو غيرها ، أن يكون كل اختلاف في النمل يوجب اختلافا في المعلولات ، ولهذا لم يستمر أن يصدر عن كل عقل عقل وفلك مما . ولو استمر ذلك للزم التسلسل ، الذي عرفت امتناعه ، ولتأنت الاجسام غير متناهية . وقد برهن على أن ذلك محال .

وانما أنقطع الفيض عن العقول . لكونها متفاوتة بالكمال والنقص فلا يكون العقل المفيد . كالعقل المستفيد وجوده منه . بل كل معلول هو أنقص من علته .

(١) أ «لجسم ولا لنفس» .

وتنتهي العقول في النقص الى عقل لا يصدر عنه عقل . والحال في ذلك كالحال في الانوار المحسوسة ، اذا كانت نورية بعضها مستفادة من نورية بعض ، الى أن تنتهي في النقص الى نور ، لا يظهر عنه نور آخر .
والنقص في الكمال والنقص قد يكون : من جهة الفاعل ، وقد يكون من جهة القابل ، وقد يكون من جهتهما معا . فما لا قابل له فتفاوته في ذلك ، يكون بسبب رتبة فاعله ، وكمال الواجب ، لا علة له . بل هو الوجود المحض ، الذي لا يشوبه فقر ونقص .

والعقل الاول هو اكمل الممكنات وأشرفها ، وهو فقير في نفسه ، غني بالواجب . ووجود المعلول من العلة ليس بأن ينفصل عنها شيء ، فإن الانفصال والاتصال من خواص الاجسام . بل على أنه موجود بها فحسب . كما هو الحال في اشراق نور الشمس .

ولا يمتنع في بديهة العقل أن يكون المعلول يقبل عن علته ، بعد صدوره عنها ، أعني البعيدة الذاتية هيئة أو هيئات .

وإذا قبل العقل الامر الاول من الواجب هيئة ، فلا يوجب ذلك أن يكون الواجب متكثرا ، بسبب إعطاء الذات والهيئة ، فأنهما لم يوجداه عنه ، لمجرد ذاته ، بل أحدهما ، وهو الذات ، هو لذاته فحسب ، والآخر (و) (١) هو الهيئة لصلوح القابل ، فالمجردات (٢) . فقد تنعكس الانوار من بعضها على بعض ، كما تنعكس الانوار المحسوسة من الاجسام .

وكل سافل يقبل من الواجب ، بتوسط ما فوقه رتبة رتبة . إذ المجردات لا يحبب بعضها عن بعض ، فإن الحجاب من خاصية الاجسام والايماذ وشواغلها ، وبمشاركة الذوات مع هيئة (٣) الاشعة ، وبمشاركة بعض هذه الاشعة مع بعض تتكثر الموجودات المجردة وغيرها .

ويكون منها ما هي متكافئة في الوجود ، ومنها ما هو في سلسلة العلوية والمعلولية طولا .

(١) سقطت من ك

(٢) ك « والمجردات »

(٣) ك « هذه »

ويحصل بين الأشعة بعضها في بقع ، وبينها وبين غيرها ، من السمات العجيبة ما يكون سببا للتركيبات العجيبة في المعسولات الروحانية والجسمانية .

وليس الأنواع المحفوظة عندنا . ولا الفضائل . ولا الآفات . ثابتة
وتعوم . مبنية على الاتفاقات . بل لأحوال ثابتة في العلى .

وكل علة موحدة بالشمسية التي مدلولها جهة وقهر . والمعدولة بالشمسية أو علة موحدة ينزوي ذل وخضوع . وقد يتأدى إلى المعسولات النورية من هذه الجهات ما تقتضي أن تكون متفاوتة فيها أو في بعضها . وما يوجد يمكن أن لا يكون إلا في أشرف قد وجد قبله . فإنه لا يمكن وجود ما هو أفضل من العقل الأول . فإن الواجب اقتضاه بعبثه الوحدانية فلم يتبق جهة تقتضي ما هو أشرف منه .

ولو فرض وجود ما هو أشرف منه ، لاستدعى جهة تقتضيه (ك) هي أشرف من (ك) عليه الواجب ، وذلك محال . فيجب أن يعتقد فسي كمال ما هو غير داخل تحت الحركات العقلية ما هو أشرف وأكرم له ، بعد إمكانه .

فإن كل ما هو خارج عن عالم الاتفاقات ، فلا مانع له عما يتصور كمال لخاصيته . فإن الإراد بالاتفاقي في هذا الموضع ما يلحق مادية . لا لادبها ، مما تختلف به أشخاصا . وهذه الماديات المعنوية إن كانت من حيث هي هي ، لا تمنعها خارجيات دونها ، إذ العلة لا تمتنع بامتناع معلولها .

وما يتقدم على الحركات بعلمية ما ، فلا يمتنع بها ، ولا بما لا يكون علة . ولا معلولا لها .

(١) أ . تقتضي .

(٢) أ . فمنها .

وكل ما هو كذلك ، فيجب ألا يتقاعد عن كماله ، فإنه لو تقاعد عنه ، لكان ذلك لنقص في علته ، لا محالة . ويجب أن تكون هيوليائي للعالم العنصري لازمة عن بعض المبررات ، ولكون العناصر قابلة للكون والفساد ، يجب أن تكون (١) مامتة مشتركة ، فيجب أن تكون علته تلك الملة واحدة ، (و) (٢) لاجل أنها مستعدة لقبول جميع الصور ، فلا تحصل فيها صورة دون أخرى ، إلا لمرجح .

وتلك الأسباب المرجعة لا شك أنها حادثة ، فيجب أن تكون علتها أمرا متغيرا ، ومع تغيره متصلا . وهذه صفة الحركة الدورية ، فالمادة موجودة ، لا بواسطة وحدها ، وألا كان يلزم متى عدت إحدى الصور أن تعدم المادة ، إذ المادة لا تبقى بلا صورة .

فالمصورة شريك في استبقاء المادة ، بأن تتدوال المادة الواحدة ، بتعاقب الصور عليها (لوحة ٣٦٥) ، وهذا هو المفارق الذي يفيد الصور .

وأما كيفية كون الحركة معدة للمادة ، فإن تقرب مثلا نارا من ماء ، حتى تبطل عنه البرد المضاد للصورة النارية ، فتستعد المادة ، ببطلان الدافع للصورة النارية ، فتحدث فيها الصورة النارية ، من عند واجب الصور .

وأذا تأملت الوجود ، وجدته مبتدئا من الأشرف فالأشرف ، من أعلى مراتبه .

فالوجود الواجبي ، هو الذي له الشرف الأعلى الذي لا يتناهى . والعقل على اختلافها في الرتبة ، هي أشرف السمكيات ، وأشرفها هو العقل الأول ، ثم تلي العقل في الشرف ، النفوس السمائية ، وتليها مراتب الصور ، ثم مرتبة الهيولي التي للسمائيات ، والتي هي مشتركة بين العناصر .

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من ك .

ومن ههنا تأخذ في الارتقاء الى دورة الكمّال ، بعد انحطاطه عنه .
 وذلك على مراتب : اولها : مرتبة الاجسام النوعية البسيطة ، من الفلك
 الاعلى الى الارض . وبعدها مرتبة الصور الاولى العادة بعد التركيب
 على اختلاف درجاتها . وبعدها مرتبة القوى النباتية بأسرها . ثم
 مرتبة النفوس الحيوانية^(١) ، على اختلافها ، حتى تبلغ النفس الناطقة
 المنتهية في درجات كمالها . الى العقل المستفاد المشتمل على صور
 الموجودات كما هي أشتمالا إنفعاليا . كما أشتملت عليها العقول أشتمالا
 فعلياً . فبهذا العقل المستفاد عاد الوجود ، الى مثل ما ابتداء منه . وأن
 كانت بمثابة ضميعة .

والواجب ، كما انه واجب في ذاته ، فكذلك هو واجب في فاعليته ،
 ولولا ذلك لتوقف تأثيره في معلوله الاول ، على أمر آخر ، يترجح به
 وجوده عنها ، فيكون ذلك الامر قبل ما فرض أنه معلول أول له ، فلا
 يكون المعلول الاول معلولا أول ، هذا خلف .

ولما كان كل ما عدا الواجب فهو من الواجب ، وجب ألا يتوقف
 مجموع ما عداه على غيره ، فيجب دوامه بدوامه . لعدم توقفه على أمر
 منتظر .

وفي العدم البحث لا يمكن فرض عدد ، مع أن كل ما يتجدد
 يعود الكلام فيه ، فيؤدي ذلك الى حوادث ، لا أول لها ، فلا يكون
 لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زمني ، بل الذي له ابتداء زمني ، هو
 بعض معلولاته ، لا كلها . وكونه يفعل بالارادة ، لا يقدح في دوام
 فاعليته ، فإن الارادة او غيرها ، من الصفات : متى فرضت دائمة ، ولا
 يتوقف تأثير الواجب على غيرها ، فيدوم التأثير بدوامها .

(١) سقطت من هنا حوالي ست لوحات من مخطوط ١ .

وأن فرضت الإرادة أو أمر آخر ، كقدرة أو وقت أو داع ، أو زوال مانع ، أو أي شيء كان حادثا . عاد الكلام فيه . وأنجر ذلك الى حوادث لا بداية لها .

وبالجملة ، فلا فرق بين الإرادة والقدرة ، وغيرهما من الصفات الممكنة ، وبين سائر الممكنات ، التي لا يتقدم مجموعها غير واجب الوجود ، وهو دائم ، فيدوم تأثيره . ولا زمان ولا حال فيما يفرض ، قبل جميع الممكنات ، فإن جميع الاحوال والازمنة ، هي من الممكنات ، التي لا يتقدمها الا واجب الوجود .

وأذا لم يتقدم على جميع الممكنات ، ألا هو ، فلا يتوقف على غيره . ومهما دام ما لا يتوقف الشيء على غيره ، وجب دوام ذلك الشيء . وكون أحاد الحركات وأحاد الحوادث ، حادثا ، لا يقتضي أن يكون مجموعها كذلك ، فانه لا يلزم أن يعطي الكل حكم كل واحد . ولا بكل واحد حكم الكل .

وتوقف الحادث اليومي . على انقضاء ما لا نهاية له . من الحوادث الماضية ، ليس بمحال ، فإن الممتنع من التوقف على الغير ، هو ما يكون الشيء متوقفا ، على ما لا يتناهي ، ولم يحصل بعد . والذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهي في المستقبل ، لا يصح وقوعه .

وليس في الماضي حالة كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث ما ، معدوما ، فحصل بعد ذلك ، وحصل بعده الحوادث . إذا ما من وقت يفرض . ألا وكان مسبقا بما لا يتناهي ، ولا يأتي بعده مما يتوقف على حركات . ألا ويتوقف على ما يتناهي ، لا على ما لا يتناهي . أي لا يوجد شيء منها ، ألا وهو مسبق بحوادث غير متناهية ، من جهة الازل ، فهو غير ممتنع ، بل ولا يصح وقوع الحوادث ، ألا كذلك . وقد عرفت أن ما لا نهاية له ، إنما يمتنع وجوده ، إذا كانت أحاده مترتبة وموجودة معا .

أما إذا كان وجودها على التعاقب ، كهذه الحوادث فلا . ولا يمنع
في بداية القول وجود مجموع غير متناه ، يكون كل واحد من آحاده :
أدنا وأبدي الوجود ، وغير مرتبط بشيء من الآحاد .

فإن يحدث كل واحد من الآحاد ، يحدث مجموع غير المجموع
الذي كان قبل حدوث ذلك الواحد . فإن الأشياء إذا أحدثت مع شيء
يكون المجموع الذي منه ، غير المجموع الذي دونه ، فيكون كل مجموع
غير متناهي الآحاد ، مسبوقاً بمجموع آخر ، هو كذلك . وهذا المجموع
إنما هو (لوحة ٢٦٦) مجموع اعتياري ، لا حقيقي ، وآحاده فغير
معدودة في نفس الأمر ؛ فإن العدد من الأمور الاعتبارية ، التي لا وجود
لها بالفعل في الاعميان .

وليس للذين عد هذه الآحاد ، فليست بمحصورة في عدد ، وهي
بجانب لو عدنا عاد أبدي الدرر ، ما انتهى تعدده لها ، بحيث يكون أتياً
على الكل . والعالم بأسره حادث بالحدوث الذاتي .

فإن لا استحقاق وجوده عقلاً متقدماً على استحقاق وجوده ، فإن
استحقاق الوجود أمكن من غيره ، وهو مشروط بالاستحقاق من نفسه .
وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره ، كما علمت . فإن
لا يكون للعالم وجود متقدماً عقلاً ، على أن يكون له وجود ، فهو إذن
ساحث حدوثاً ذاتياً .

ومن يتقن أن حادث بالحدوث الزماني فلا يمكنه أن يرجع إلى
الزمان من جملة العالم ، إذ لو كان من جملة ، لما كان مسبق المدم
على العالم ، بقا زمانياً ، فيكون إذن سبقاً غير زماني . ولا يتصور أن
يكون ذلك سبقاً زمانياً ، ألا إذا ترقف وجود العالم . على غير الراجح .
لذاته ، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته اللازمة عن ذاته . لو جاز أن
يكون له صفات حقيقية كذلك .

(١) فليس الأصل كـ « أحدثت » .

(٢) في الأصل « قبل » .

و حال أبدية وجود الواجب كحال أزليته . فإن كليهما لا لازم عن
عدم تغيره . ولا يصح أن يكمل واجب الوجود بفرض والا لكان
مستكمل بفعله . سواء كان الفرض عائدا الى ذاته . أو الى غيره . كما
علمت .

والغاية التي هي إحدى العلل . سواء كانت عرضا أو لم تكن . هي
منفية عن فعله لمثل ذلك . ولكن لفعله غاية . إذا عني بالغاية ما ينتهي
اليه الفعل . أو اشرف ما ينتهي اليه الفعل .

وذلك ليس بعلة شائية لفعله . ولز فعل شيئا لمصلحة شيء آخر :
فإن كان الاولى به . حصول تلك المصلحة فهي غرض فعله . وإن لم يكن
الاولى به ذلك . فلماذا افتقر ذلك الفعل . دون غيره .

وإذا كان ذلك الفعل اولى بالمخلوق . فيحصل ذلك الاول
بالمخلوق . أو لم يكن اولى بالمخلوق . لها فعله .

وإذا كان اولى بالمخلوق فقد توقف كماله على غيره . ولو كان ادما
فعل ذلك الفعل . لانه جواد . لكانت جواديته ان لم يفعل الا بهنسدا
الفعل . فقد فعل لتصيلهما . وفي اولى به . ويعود المحال .

وإن كانت جواديته حاصلة دون فعله . فليس ذلك بقاية تجميع
الفعل فاعلا . فمستور الغاية أولا . ثم يفعل لاجلها . بل هذا غاية .
بمعنى انتهاء الفعل الى مصلحة .

ولو أدرك شيئا . ثم أوجب وجودا اخر لا يله . حتى حصل الاول
لذلك الشيء . وما كفى ففهي ذلك انتهاء الفعل اليه لذاته . فهت
ولزم أن يكون واجب الوجود فعله ما هو الاولى لذلك الشيء فاعلا
لآخر . فيعود التقسيم فسي أن حصول الاولوية لذلك الشيء : أما أن
يكون اولى بالواجب . أو لا يكون . ولزم المحال من كلا التسمين .

(١) في الاصل تركه «كلاما» .

ولو فعل المعدول الاول لاجل الثاني.. والثاني لاجل الثالث ، وكذلك الى آخر المعدولات ، لكان ما هو أقصى وأبعد عن واجب الوجود ، أشرف من الاقرب اليه ، فأن الغاية القصوى لا تحصل إلا بعد جميع ما يبتني عليه حصولها . فوجب أن تكون الجسمانيات أشرف من الروحانيات لان كلامنا ههنا ، إنما هو في العلة الغائية ، لا في الغاية التي هي نهاية الفعل .

والعلة الغائية وأن كانت منفية عن واجب الوجود ، فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات . فأن جميعها - يحسب ما لها من الكمال - طالبة لكمال الواجب لذاته ، ومتشبهة في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في ذاتها^(١) من جهة ما يكون على كمال لائق به ، فهو غاية الكل ، ولا غاية له ، بل صدرت عنه الموجودات على أكمل ما يمكن ، لا بمعنى أنه خلقها ناقصة ، ثم كملها بقصد ثان ، بل خلقها منساقة الى كمالها ، لاستئناف تدبير .

ولو استأنف تدبيرها في الاكمال بقصد ثان ، لكان ذلك هو الغرض المنفى عنه فجميع الخيرات رآشحة من كمال الواجب ، على الغير . وأزادة الغير للغير هو من كماله .

وأذا كان الطلب والإرادة ذاتيين له ، لم يكن ناقصا . بل كان ذلك كالوجود ، فإنه أولى له من العدم ، ولم ينزح من ذلك أنه كامل بغيره . وحصول المطلوب لازم من هذا الكمال الذاتي ، وأولوية الطلب الذاتي كافية في كون الاثر الصادر عنه مطلوبا مترجعا .

والفرق بين فعله ، وفعل الطالب للشيء الذي إنما يطلبه ، يستكمل به ، وينجر نقصانه بسببه ، هو أن المستكمل بفعله يكون كل واحد من الطلب والمطلوب أولى به .

(١) ك «دحتها» هكذا .

وأما الذي يكون فعله من كماله من غير أن يحصل به كمالا آخر ،
فالطلب فقط . هو الذي يكون أولي به ، دون المطلوب . وليس ذلك
الطلب زائدا على ذاته ، كما عرفت ، بل هو ذاته ، وإنما تختلف الاسامي
بأختلاف الاعتبارات .

ونحن إذا استقرأنا (لوحة ٣٦٧) الممكنات ، لم نجد شيئا منها
خاليا من وقوع ظل الواجب عليه ، وذلك هو كماله وأن تفاوت .

ولو خلا عن ذلك الكمال ، لما كان موجودا . وذو الكمال ينسزع
بطبيعته اليه ، إذ هو خيرية هويته . فلا يزال عاشقا له ، إذا كان حاصلًا ،
ومشتاقا اليه ، إذا كان مفقودا .

وظاهر أن الحي من الموجودات لا يتفك عن العشق البتة ، لا في
حال حصول كماله ، ولا في حال فقدّه . وغير الحي من الموجودات ،
أن كان نباتا فله بحسب القوة الغذائية شوق الى حصول الغذاء ، وعند
حاجة المادة اليه . وشوق الى بقاءه بعد استعائته الى طبيعته ، وبحسب
القوة المنمية شوق الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة ، في إقطار
المنتذي .

وبحسب القوة المولدة شوق الى تهيئة مبدأ الكائن الذي هو من
جنس ما هي فيه . وهذه القوى مهما وجدت لزمتهما هذه الطبائع
المشقية ، فاذن هي في طبائعهما عاشقة أيضا .

وغير النبات مما ليس بحي ، أن كان هيولي فمتى عريت عن
صورة ، بادرت الى الاستبدال عنها بصورة أخرى ، أشفاقا عن ملازمة
العدم المطلق .

وأن كان صورة فهي تلازم موضوعها ، وتنافي مستحيتها عنه ،
ولا تزال ملازمة لكمالاتها ومواضعها الطبيعية ، أن كانت فيها ، ومتحركة
شوقا اليها متى باينتها ، وكذا كل الاعراض ، فإن عشقها ظاهر بالجد
في ملازمة الموضوع ، وذلك بين في ملاحظتها الاضداد في الاستبداد به .

والوجه المكسي في جميع ذلك ، أن الهويات غير مكثفية بذاتها
في وجود كمالاتها ، إذ كمالات الهويات مستفادة من فيض الكامل بالذات ،
من غير أن تقصد بالافادة واحدا واحدا من جزئيات الهويات .

فكان من الواجب في الحكمة وحسن التدبير ، أن يفرز فيه عشقا
كليا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض الكمالات ، وتازعا
الى ملابستها عند فقدانها . ليجري الامر على النظام الحكمي .

ولا يجوز مفارقة هذا المشق لشيء من الموجودات ، إذ لو فارقها
لاحتاجت الى عشق آخر به يستحفظ هذا المشق عند وجوده ، أشفاقا
من عدمه ، ويسترده عند فواته منعا^(١) لبعده ، ولصار أحد العشقين
معطلا : فلكل شيء من الاشياء كمال يخصه من الواجب ، وعشق ارادي
أو طبيعي لذلك الكمال وشوق اليه .

كذلك إذا فارقه ما هو كماله ، ولو لا هذا الشوق ، لما وجدت
الحركة أصلا لا الارادية والطبيعية ولا القسرية .

وواجب الوجود لا يجوز عليه أن يتحرك لهذا المعنى ، ولما مضى ،
وهو فلا يحرك جسما مباشرة ، فإن قوته لا يمكن أن تكون متناهية ، فهي
أذن غير متناهية .

وإذا كانت كذلك فلو حرك بها جسما ، لكانت تلك الحركة لا
يتصور ما هو أسرع منها ، لكن ذلك محال - لأنها لا بد وأن تكون
في زمان ، وكل زمان فهو ينقسم بالفرض ، فيكون قطع المسافة المعنية
في نصفه ، أسرع من قطعها في كله ، فلا يكون قطعها في كله أسرع
الحركات ، وفرضت أسرعها ، هذا خلف .

وإذا كانت سرعة الحركة ، بسبب شدة القوة ، فما لا يتصور
أشد من قوته ، لا يتصور أسرع من الحركة التي تباشرها بكل تلك
القوة ، مع أن الواجب لذاته يمتنع عليه الغير ، فهو ثابت ، والحركة
فليست بثابتة .

(١) في ك ، أ «قلمنا» .

والثابت من حيث. هو ثابت لا يصدر عنه ما ليس بثابت . وليس
في الوجود غير الواجب وآثاره . وإذا أضسيف أثر الى غيره فعلى
التجوز : أما الى الحيوانات فلكونها محل الاثر بداعية وقدرة مخلوقين
فيها ، فهي مختارة مع كونها مسخرة .
وأذا قد عرفت أن كل ما لا يجب لا يوجد ، فالافعال الارادية من
الحيوان ، هو مجبور عليها لا محالة . وأن كانت صادرة بأرادته
وأختياره ، فهو مختار في جبره ومجبور في اختياره .



مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه علوم اسلامی

الفصل السابع

في

عناية واجب الوجود بمخلوقاته

ورحمته لهم وحكمته في إيجادهم

قد أتضح لك مما سلف بيانه : أن واجب الوجود لا يفعل لفرض (١) ،
وأن الملل العالية لا تفعل فعلا لاجل السافل ، ولا سبيل الى أنكار الآثار
المجبية في تكون العالم ، وأجزاء السماوات ، وأجزاء الحيوان والنبات ،
مما لا يصدر ذلك اتفاقا ، وعلى سبيل الجراف .

فيجب أن تعلم أنه كيف يمكن أن يصدر هذا النظام المشاهد
والمفقول عن علله العالية ، وليس ذلك إلا لأن الاول تعالى عالم لذاته ،
بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال ، بحسب
الامكان ، وراض به على النحو الذي عرفته ، فيعقل نظام الخير على الوجه
الابلغ في الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ
الذي يعقله فيضانا ، على أتم تأدية الى النظام ، بقدر ما يمكن ، وذلك هو
العناية التي للباريء بمخلوقاته .

وتحقيق هذا أن ذات الواجب لما كانت هي الكمال المطلق ، كان
وجود الموجودات الصادرة عنه ، على أتم نظام (لوحة ٣٦٨) وأحسن
ترتيب .

(١) ذهب أصحاب التفسير الديني أو الميتافيزيقي ، الى القول بأن
العناية الالهية تقود العالم نحو غاية لا يملئها إلا الله ، لأن العلم
في حد ذاته لا يبحث في الملل الاولى ، وإنما يكتفي بالبحث عن
الاسباب القريبة ، راجع د . محمود قاسم : المنطق العديست
ص ٥٥٦ .

وانت اذا أردت أحكام أمر ، ثم طلبت النظام في إيجاد شيء ، فأنك تصور أولا نظاما ، ثم تسوق اليه الامور ، فيكون بالحقيقة مصدر تلك الامور ، هو النظام المتصور . فاذا كان الفاعل هو النظام المطلق والكمال المحض ، فمن الواجب أن تكون الامور الموجودة عنه ، بحيث لا مزيد عليها في الاحكام والنظام . فلهذا لا يصح صدورها على نظام اخر ، فان جميع النظام يكون دونه .

ولما لم يزيد علم الواجب بذاته على ذاته ، ولا علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات ، فلا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها .

ولو تقدم علمه بمعلوله على لزومه عنه ، لما كانت ذاته مفيدة للوازم بمجردا . بل هي مع العلم بالمبدأ الاول ، لا تزيد عنايته على ذاته ، وعلى عدم غيبته عن ذاته ولوازمها .

ومتى قيل : أن عنايته زائدة على ذاته ، فكذلك أننا تصدق بنوع من الاعتبار لا بالحقيقة . وكذا اذا قيل علمه هو سبب وجود الاشياء عنه . واذا كانت العقول لازمة عن الغير المطلق ومن مقتضاه ، وكانت الافلاك صادرة عنه أيضا ، ومتشبهة في حركاتها به ، وكانت الامور التي تحت الافلاك نظامها يتعلق بحركات الافلاك ، التي هي أفضل الحركات ، فيجب أن يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة أيضا ، على أتم ما يمكن أن يكون وأفضله ، ولا نظام أتم منه ، وأنه ليس في الموجودات أمر بالاتفاق ، بل كله أما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة العجر الى أسفل ، وأما طبيعي بالقياس الى الكل ، وأن لم يكن طبيعيا بالقياس الى ذاته .

ومن اعتبر آثار العناية في جملة العالم وفي أجزائه ، لوجد منها ما يقتضي منه آخر العجب . وعلى أنه لا سبيل للانسان الى معرفة جميع ذلك ، في أحوال نفسه وبدنه ، فضلا عن معرفته فيما عداه من جمل العالم وتفصيله .

ولو فكر الانسان في منافع أعضائه ، ووضعها ، وترتيبها ، وما فيها من القوى ، وسريان آثارها في البدن ، وحفظ الشخص والنسوع بها ، لرأي من ذلك ما تبهده عجائبه . وكان يظهر له كونه عاجزا عن الاحاطة به ، أو الاطلاع على أكثره . وإذا كان عاجزه عن حال نفسه وبدونه هذا المعجز ، فكيف لا يمجز عن الاطلاع على جميع عجائب ما في عالم الكون والفساد ، وعالم الافلاك ، الذي لا يحيط علما بوجود أكثره ، فضلا عما فيه من دقائق الحكمة ولطائف العناية .

وقد رأيت أن أذكر جملة من آثار عناية البارئ بمخلوقاته ، ليكون كالانموذج لباقيها . فمن ذلك حال أعضاء الحيوان ، لا سيما الانسان ، فإن البارئ جل ثناؤه قدر بملطف حكمته أن جعل العظام دعائم أجساد الحيوانات وعيدها .

ولما احتاج الحيوان الى الحركة في وقت دون وقت وأن يتحرك جزء من بدنه دون جزء ، لم يجعل ما في بدنه عظما واحدا ، بل جعل فيه عظاما كثيرة مشكلة بالاشكال الموافقة ، كما يراد منها .

ووصل ما يحتاج أن يتحرك في بعض الاحوال معا . وفي بعضها فرادي بالربط الثابتة من أحد طرفي العظم المتصلة بالطرف الآخر . وجعل لأحد طرفي العظمين زوائد . وفي الآخر نقرا موافقة لدخول هذه الزوائد فيها . فصار للأعضاء من أجل المفاصل ، أن يتحرك منها بعض دون بعض ، ومن أجل الربط الواصلة بين العظام أن تتحرك معا بمعظم واحد . وجعل الدماغ عنصر الحس والحركة الارادية ، وأثبت منسبه اعصابا تتصل بالأعضاء ، فتعطيهما ضروب الحس والحركة .

ولما كان أسفل البدن ، وما بعد عن الدماغ ، يحتاج أيضا الى حس وحركة ارادية ، أخرج من أسفل القحف شيئا من الدماغ ، هو النخاع ، وحصنه لشرفه بحرر الظهر ، كما حصن الدماغ بالقحف ، حتى سار الدماغ بمنزلة عين وينبوع للحس والحركة ، والنخاع بمنزلة نهر

عظيم تجري منه ، والاعصاب التابعة من النخاع بمنزلة جداول تأخذ من ذلك النهر ، فالدماع معدن الحواس الباطنة ، ويتبوع الحواس الظاهرة والحركة الارادية .

والقلب هو معدن الروح والحرارة الغريزية ، ومنه يكتسب سائر البدن بواسطة الشرايين . ولما كان القلب محتاجا لبقائه على طباخه الى نسيم هو أبرد منه ، ليخرج ما قد سخن في تجاويقه من الهواء سخونة مفرطة ، خلق له آلات النفس ، كالصدر والرئة ، وجعل بينها وبين القلب «وصل ومجاري» ينفذ منها ما يستنشق من الهواء .

وجعل الكبد أصيلا ومولدا للاخلاط ، ووصل منه العروق بالاعصاب ليستقي كل عضو ، ويوزع الدم وما يصعبه من سائر الاخلاط عليها ، بقدر حاجتها اليه ، فيكون بذلك بقاء ما يبقى بحاله ، ونمو ما ينمو منها .

ولما كان ما يفتنذ به ليس يستحيل عن آخره ، بل يبقى منه فضل غير صالح للغذائية ، لو بقى في البدن لاورث ضروبا من الاسقام ، أعد لدفع ذلك الفضل وأخراجه (لوحة ٣٦٩) آلات ومنافذ :

ولما ركبت جثة الحيوان من أجسام متحللة غير دائمة البقاء والثبات ، لم يمكن أن يبقى الشخص الواحد دائما . فهيات آلات التناسل لبقاء نوعه بحاله .

والافعال في الحيوان ثلاثة : طبيعية وحيوانية ونفسانية . والطبيعة منها ما يكون به بقاء الشخص ، ومنها ما يكون به بقاء النوع . والاعضاء والآلات التي أعدت للافعال الطبيعية التي يكون بها بقاء الشخص الانساني ، وما يجري مجراه هي : الفم واللسان والاسنان والمريء والمعدة والامعاء والماساريقا والكبد والاوردة المتفرعة من العرق النابت من مجذبيها في جميع البدن . والبرارة والطحال والكليتان ومجازيهما والمثانة ومجاري البول والصفاق والمراق والاعضاء والآلات

التي أعدت للأفعال الطبيعية التي بها يكون بقاء النوع الانساني ونحوه هي الاثنين وأوعية. المنى ومجاريه من الذكور والاناث والذكر والرحم وعنقه والثديان .

وأما التي أعدت للأفعال الحيوانية فهي : القلب وأغشيته والشرابين والرئة والصدر والحجاب . وأما المعدة للأفعال النفسانية فهي : الدماغ وأماه والنخاع والاعصاب النابتة منهما ، والمضغ والوتار والمينان والاذنان والزائدتان الشبيهتان بعلمتي الشدي ، وثقب المصافي والانتف واللسان ، وجلدتا الكفين وخصوصا ما على الانملة منها ، وفي كل واحدة من هذه عضو واحد ، هو الاصل . والرئيس في ذلك الجنس وسائر الاجزاء الباقية تابعة له وموافقة لفعله .

فالكبد هو رئيس آلات الغذاء ، والمعدة أعدت لهضم الطعام . لتصيره كيلوسا بمعاونة ما يطيف بها من الاعضاء . والاسنان ، لتصغير اجزاء الطعام وطحنه بمعونة اللسان لها على ذلك بتقليبه .

والمعى الدقاق والماساريقا ، لنفوذ عصارة الكيلوس وصفوه للكبد . والمرارة ، لتنقية الدم المنطبخ في الكبد ، من فضل المرة الصفراء . والطحال ، لتنقيته من فضل المرة السوداء . والكليتان ، لتنقيته من المائية المحتاج اليها ، بسبب نفوذ الغذاء في مسالك الكبد الضيقة ، المستغنى عنها بعد ذلك .

والاوردة المتفرعة من العرق الاجوف ، لاتصال الدم الى سائر الاعضاء الاخر . والمثانة والمعى الغلاظ ، لقبول الفضلتين : الرطبة المائية التي تصير في المثانة بولا ، واليابسة الارضية ، التي تصير في المعى برازا ، وينفضان عن البدن ، من مجريهما بمعونة من عضل البدن بالمعصر عليها ، وجعل اندفاع ما فضل من المرارة الى قعر المعدة والمعى ، ليكسح يجذبه ما يجتمع فيها من فضول الهضوم ، فيدفع عنها بذلك اذية تراكمها واجتماعه فيها .

(١) فسي الاصيل وهي .

وما فضل عن الطحال الى قم المعدة ، ليسده بقبضه ويدغدغه
بحموضته ، فيفتق بذلك الشهوة للطعام وينبها ، وعضل المقعدة ومنق
المثانة ، ليضبطها الى وقت الارادة . والصفاق وما ينبع^(١) منه من
أغشية آلات الغذاء والمذاق ، وضلوع الخلف لوقاية هذه الاعضاء
وحفظها من كثرة الآفات الواردة عليها من الخارج .

والانثيان هما العضو الرئيس في آلات التناسل ، والرحم ، لتوليد
الجنين ، والثديان لتربيته بأعداد اللبن الذي هو غذاؤه .

والقلب ، هو العضو الرئيس في آلات الحياة ، بل هو الرئيس
المطلق ، لانه ينبوع الحار الغريزي ، الذي به تكون حياة سائر الاعضاء ،
أعني : اغتذاءها ونموها وأستعدادها لقبول الحس والحركة الارادية .
وما يحيط به من الاغشية وأضلاع الصدر ، لحفظه ووقايته
والشرابين النابتة منه ، لتؤدي الحار الغريزي ، وتوزعه على سائر
الاعضاء .

والحجاب وعضل الصدر والرئة ، لتورد عليه بالانبساط هواء باردا ،
يعدل التهاب حرارته واشتعالها ، ويخرج عنه بأنقباضها البخار الدخاني
المؤدي له .

والرئة مع ذلك تعد له من الهواء ما يتراوح به اذا اضطره سبب
لامساك النفس ، كالغوص في الماء وتتن الهواء والتصويت الطويل .
واللهاء ، لتكيس يرد الهواء ، لئلا يفرغ الرئة فجأة ، ويرد ما يخالطه من
الغبار ونحوه عنها .

والدماغ ، هو العضو الرئيس في الآلات النفسانية ، لانه أصل
القوى العاسة والمتحركة بالارادة ، لوقايته من أذى صلاية العظام
المطيفة به ، وتلك العظام وما يطيف بها تقيه من أذى كثير من الواردات
عليه من خارج .

(١) في الأصل «ينبع» .

والام الرقيقة من أميه مع وقايتها له تربط العروق الساكنة
والضاربة الصائرة اليه ، لتوصل اليه الغذاء • والحار الغريزي يحفظ
أوضاعها ، بأنتساخها فيها •

والنخاع كخليفة ووزيره ، فيما ينبت منه من الاعصاب الواصلة
الى الاعضاء البعيدة (لوحة ٣٧٠) منه ، لما يخشى من فساد حالها ،
بطول المسافة ، بين تلك الاعضاء وبينه ، لو كانت منه نفسه ، دون
واسطة ، ولما تدعو اليه الحاجة ، من زيادة صلابتها عما ينبت منه من
الاعصاب النابتة منه ومن النخاع ، ليؤدي عنه نفسه ، وبواسطة النخاع ،
قوى الاحساس الظاهرة ، والتحريك الارادي الى سائر الاعضاء المعدة
لقبولها •

وألات الحواس الخمس الظاهرة • ، لتؤدي اليه آثار محسوساتها
وصورها ، فتجتمع في الحس المشترك ، وترسم في التخيل بعد غيبيتها
عن الحواس ، وتتصرف فيها القوة الفكرية ، وتتطرق منها الى معرفة
أمور أخرى من أمور الصناعات والعلوم ، وتحفظها بالقوة الحافظة •

وثقب المظلم الشبيهة بالمصافي ، التي بينه وبين المنخرين ، لشم
الهواء ودفع فضوله الغليظة الارضية • وأعضاء البدن : أما كبار
كالعينين واليدين ، وأما صغار كالظفر من اليد والفشاء الملتحم من
اليمين •

فالكبار أعدت لقمل فعل من أفعال الحيوان ، كالعينين للابصار •
واليدين للامساك •

والصغار هي أجزاء عضو عضو من أعضائه الكبار ، وجعلت على
ما هي عليه بالطبع من الهيئات والمقادير والاحوال والاوضاع •

وقوام الجوهر من أجل فعل المعضو التي هي أجزاءه ، وكلها مترافدة ، لاستتمام ذلك الفعل . كطبقات العين ورموباتها وسبائر أجزائها . فإن منها ما يكون به الابصار ، كالرطوبة الجليدية ، ومنها ما يوجد به الابصار ، وتكمل فضيلته ، كالشمس العيني . ومنها ما يحفظ هذه ويوقئها ، كالغشاء الملتحم . ومنها ما له فوائد أخرى يطول شرحها .

وفي ميثاق الاعضاء وأوضاعها حكم عجيبة ، لو ذكرتها لطال الكتاب ، وكذلك في أوضاع الأفعال وقواها . وأعتبر وضع الكف والاصابع وكون الابهام في غير سمتها ، وتفاوت الأربع غيره في الطول وترتيبها في صف واحد ، إذ بهذا الترتيب صلحت اليد للقبض والاعطاء فإن بسطها كانت له طبقا ، يضع عليه ما يريد ، وأن جمعها كانت آلة للضرب ، وإن ضمها ضما غير تام كانت مخرقة له ، وأن بسطها وضوم أصابعها كانت مجرفة له .

ثم خلق الاطراف على رؤسها زينة للانامل ، وعمادا لها من ورائها ، وليلتقط بها الأشياء الصغار التي لا تتناولها الانامل ، وليحك بها بدنه عند الحاجة ، إذ لا يقوم أحد مقامه في حك بدنه .

وكذا هيئة الاسنان ، وكون الثنايا والرباعيات تماس ويلاقى بعضها بعضا في حالة المضغ على الأشياء ، بجذب الفك الى قدام ، ورجوعها الى مكانها عند المضغ والطحن . وكون أصول الاضراس أكثر من سائر الاسنان ، بحسب شدة عملها ودوامه ، وما في العلو منها أصوله أكثر ، لثقله .

ثم أنظر كيف ينحفظ الغذاء الرطب واليابس في المعدة . الى حين انهضامه الهضم المتعلق بالمعدة ، فإذا تم ذلك الانهضام ، انفتح البواب الذي في أسفل المعدة ، فيخرج ما فيها الى المعى .

وقد خلق أعضاء كل حيوان . بحسب ما يوافق طباعه ، كالمخالب
والانابيب للمفترس . وآلات السباحة للسايح الذي يسكنه الماء ، وعلى
هذا سائرهما .

وكل ذلك من نطفة داخل الرحم . وهذا الذي قد ذكرته هو قطرة
من بحر منافع الاعضاء ، وما فيها . وفي أفعالها من عجائب الحكم .
ونعم الله تعالى خارقة عن حصرنا وأحصائنا .

وليس ذلك مخصوصا بالحيوان الكبير والمتوسط ، بل الحيوانات
الصغار أيضا كالنمل والبعوض ، فإن فيها من آثار عناية الباري عز
وجل ، في خلقتها والهامها مصالحها ، ما لا يكاد أن يفطن عنه إلا البليد .

أنظر الى خرطوم البقرة ، كيف يجذب به الدم من البشرة ، لغذائها ،
وكيف قد ألهمت . أن تقيمه في الجلد واللحم ، وتمص به الدم الموافق
لها . وكيف قد خلق فيه مع لينه قوة يتمكن بها من الغوص في البشرة
الحاسية . وأنظر الى المنكبوت وتسديته ما يصاد به الذباب بالحيلسة
اللطيفة والالهام العجيب .

ومن آثار العناية في النبات ، ما يرى من عرقه الناشب في الأرض ،
لاجتذاب الماء من أعماقها ، مخلوطا بما يجري عليه وينجذب منه ، من
لطائف الأرض ، في أنجذابه وسيلانه . حتى يصير غذاء له . ثم يحمله
الى الساق الواحد . الذي يصير كأرض فوق الأرض ، بل يصير واسطة
بين النبات وبين الأرض . حتى نقل مواضع الثمر من الشجر عن الأرض
الى الجو الذي يلقيه فيه الهواء المنضج اللطيف . ثم تتفرق الأغصان في
الجهات ، حتى لا تتزاحم الثمار وتكثر . بقدر كثرة المادة ، التي تحملها
الساق من تلك العروق . من تلك المياه الغائرة ، فعرقيا ناشب في
الأرض ، لاخذ المادة الجسائية . وفرعها صاعد (لوحة ٣٧١) في الجو
لاستمداد القوى الروحانية . فيعيش هذا بأمداد هذا ، وهذا بأمداد ذاك .

أحدهما بالروح. ألهوائية النارية ، -والآخر بالمادة المائية الارضية،
ويجتمع لهما مما بذلك قبول القوى الفعالة السماوية ، حتى ترى النخلة
تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الاعلى ، وتجف العروق الناشبة في
الارض السفلى مع بقاء المادة عندها ، كما يموت القلب بانقطاع
العروق السدة أيضا .

هذا ، ولا يعرف أحدهما مصلحته بالآخر ، وكذلك ترى الاشخاص
للانواع مسخرة في الايلاد بأستثمار النبات . وأستنتاج الحيوانات ، من
غير أن يعرف من المسخر وقد يسخر . وكذلك أيضا باللذة الموجودة في
حركة الجماع للذكر في الاعطاء ، وللانثى في القبول . وقد أودع في
النبات منافع كثيرة وطبائع غريبة وخواص عجيبة ظاهرة في بدن
الانسان ، وفي غيره ، . يعرف بعض ذلك من كتب الطب وغيرها .

ولما كان النبات غير متنفس كان منكوس الرأس ، وهو أصله
الذي في الارض ، وإذا قطع بطلت قواه .

والحيوان غير الناطق لما كان أتم منه ، كان رأسه من التنكس الى
التوسط ، ولكنه ما أستقام .

والانسان لما فضل عليهما صار رأسه الى السماء وأنتصبت قامته .
فهو لا يغطي الاشياء من الكمالات ألا بحسب ما يلائمها .

ومن العناية تصريف الرياح وسوق السحب بها ، الى المواضع
النائية عن مواضع ارتقاؤها . ونزول الغيب الذي ينتفع به النبات
والحيوان .

وأذا أعتبرت سائر حوادث الجو وما يتكون في الارض وتحتها ،
لم تجد خاليا من حكمة بالغة ونفع عظيم .

وكذلك إذا نظرت الى البحار وعظمتها ، وما يتكون منها -
ومن عناية البارئ - جلت عظمته - أن المادة لما أمتنع قبولها
لبصورتين معا ، وكان الجود الالهي تقتضيا لتكميلها بأخراج ما منها
بالقوة من قبول الصور . الى الفعل ، قدر بلطف حكمته زمانا غير
منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحد بعد
واحد ، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها ، والمادة
كاملة بها .

ولما لم يكن لتجدد الفيض بد من تجدد أمر ما (١) ، وجدت اشخاص
علوية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه (٢) ، ينضم الى
فاعل غير متناهي الفعل ، وقابل غير متناهي القبول ، فلا يزال الخير
راشعا أزلا وأبدا .

ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده . وما اقتضته
العناية الالهية ، أن جعلت الاجرام النيرة من السمائيات متحركة غير
ثابتة ، ولو ثبتت لاثرت بأفراط وتفريط ، وأحرقت كل ما يسدوم
مقابلتها له . ولم يلحق أثرها غيره . ولو كانت الافلاك كلها نيرة ،
لاحرقت بالشعاع ما دونها ، ولو غريت كلها عن النور ، لعمت الظلمة
كل ما في عالم الكون والفساد .

ولو تحركت السماويات حركة واحدة للازمت دائرة ، ولم يصل
أثر الشعاع الى نواحيها ، فالحكمة الربانية أوجبت أن يكون لها حركة
سريعة . وحركة أخرى أبدا منها ، أو حركات أخرى كذلك لكل فلك من
الافلاك التي نعرفها .

وبالحركة التي هي أبدا تميل الاجرام النيرة الى جانبي الجنوب

-
- (١) من هنا تبدأ لوحة رقم ١٥٤ من النصف الشمال من مخطوط أبعد
أنقطاع يقرب من ست لوحات .
(٢) في ك «متناهي» .

والشمال . ولو لا هذا الميل لتشابهت فصول السنة في الحر والبرد دائما ، في جميع المواضع من الارض .

وما من كوكب من الكواكب إلا ولله تعالى حكم كبيرة في خلقه . ثم في مقداره وشكله ولونه ووضع من غيره^(١) . وقس ذلك بأعضاء بدنك ، أذ ما من جزء إلا وفيه حكمة بل حكم كثيرة .

وأمر السماء أعظم ، بل لا نسبة لعالم الارض الى عالم السماء ، لا في كبر جسمه ولا في كثرة معانيه . وعجائب السموات والارض يطول الكلام في استقصاء ما نعرفه منها ، فكيف ما لا نعرفه؟! . هذا مع ان القدر اندي نعرفه منها هو من القلة والحقارة بالقياس الى ما نجهله ، بحيث لا نسبة لاحدهما الى الآخر . يعتد بها .

واعتبر في ذلك بنسبة بدنك الى عالم العناصر ، ونسبة العنصریات الى الجرم المحيط بكل الاجرام ، ونسبة جرم الكل الى نفس الكل ، ونسبتها الى عالم العقول ، لا سيما العقل الاول منها .

وانظر كيف نسبة ذلك أجمع الى جناب «الكبرياء» . أعني : القيوم الواجب لذاته . وكل ما هو أدون من هذه فهو منطو في قهر الاعلى منه .

فالاجسام العنصرية منطوية في قهر الاجسام السائية ، وجميع الاجسام منطوية في قهر النفوس المنطوية في قهر العقول . والجميع منطو في قهر القيوم الواجب الوجود .

والكل متلاش في جبروته وعظمته ، بشمول من جهة حكمة ، عنايته

(١) أ « وغيره » .

بنظام واحد حكمي ، يربط بعضه ببعض ، وينقسم في (أقسامه ويتجزأ في)^{١١} أجزائه على وفق أنقسامها ، وتجزئها ، كلياً في الكلي ، وجنسياً في الاجناس ، ونوعياً في الانواع وأنواع الانواع ، (لوحة ٣٧٢) حتى انتهى الى الاصناف والاشخاص وأجزاء الاجزاء . حتى^{١٢} ينتهي فسي الدقة الى ما يعجزنا معشر البشر معرفته . كما جل ، الى (أن)^{١٣} بهرتنا عظمته .

ومن هذا الارتباط الحكمي في أجزاء العالم ، استدللنا على وحدة صانعه ومدبره ، الذي يسوق المباديء الى غاياتها ، والاولئ الى نهاياتها ويجمع بينها على وجه يستبقي بعضها ببعض ، وينتفع جزء منها بآخر .
فإن خالق النظام في أفعال الانواع ، هو واجد للانواع الكثيرة .
والجامع في ذلك بين الافعال السماوية والارضية ، هو واحد في السماء والارض .

فذلك الواحد هو مدبر الكل ، وهو معلم المعلمين بأسرهم ، ومسدد أفعال الفاعلين جميعهم ، لا اله غيره . وما في العالم من النظام والاتقان يدل على الاخير في الامكان ألا ويتعلق به علم الخالق الواحد . وأرادته وقدرته وجوده تقتضي أيجاده (اولا)^{١٤} .

ولا شيء في الامكان ألا ويتعلق به علمه ، ورحمته تقتضي دفعة ، فلو أمكن وجود عوالم كثيرة ، لكانت كلها من خلقه . ولا يمكن وجود اله آخر ، والا لزم التمانع والتعارض ، الممتنعين ، وهذا مما تثبت به وجدانية الصانع (تعالى)^{١٥} . ولو أمكن أكثر من واجب واحد ، فكيف وذلك غير ممكن على ما سبق بيانه .

(١) سقطت من ك .

(٢) ك و .

(٣) سقطت من أ .

(٤) سقطت من أ .

(٥) سقطت من أ .

نتائج البحث.

وقد سبق في مباحث النفس وغيرها . ذكر كثير مما يستدل به على
عناية البارئ . جلّت عظمتة .

ولا يمكن نسبة هذه العناية والحكمة الى واسطة . من غير ان تنسب
اليه . فان موجد الاثر المحكم يبلغ في الاحكام من اثره . ولا يدس
الانتهاء الى الموجب . الخفيف حكمه . الكامل قدرته . البالغة حكمته . وهو
الاله تعالى .

والشر الذي في العالم لا يتدح في عناية الواجب . وان كان داخلا
في القضاء الالهي . فان من الاحوال ما لا علة مستقلة لها . ولا حسبي
بجمل جاعل مغاير لفاعل الماهيات . التي تنسب تلك الاحوال اليها .
فانه من المعلوم ان الماهيات الممكنة ليس لها في ذاتها . وفي كونها
ممكنة سبب . ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب . ولا لكون المتضادين
متمانين في الوجود علة . ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته
او نقصانه عن رتبته علة . وكذا كون النار محرقة . وكون القطر قابلا
لان يحترق بها . فان كل ذلك من مقومات الماهيات . وطبيعة الامكان .
او من لوازمها .

ومثله كون احدى غايات بعض الموجودات مضرّة ببعض آخر منها.
او مفسدة لها . كما ان غاية القوة الغضبية مضرّة بالمقتل . وان كنت
حيوا . بحسب تلك القوة .

وقد عرفت كيفيه لزوم الصروريات للغايات . فكل ما وجوده على
كمال الاقصى . وليس فيه ما بانقوة . فلا يلحقه شر . فان الشر هو
عدم وجود . او عدم كمال وجود . فليس هو امرا وجوديا . بل هو
عدمي .

ولو كان وجوديا لكان اما شرا لنفسه او لغيره . فان كان لغيره :

دما لانه يعدم ذلك الغير . او بعض كمالاته . او لا لانه يعدم ذلك . فان

أعدم فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء ، أو ما هو كمال له ، وأن لم يعدم ، فلا يتصور أن يكون شرا . لما فرض أنه شر له ، لانا نعلم أن ما لا يخل بذات شيء ، ولا بوجود كمال لشيء كيف كان ، فإن وجوده لا يستلزم به ذلك الشيء .

وأن كان شرا لنفسه فهو باطل أيضا ، لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ، ولا عدم شيء مما يكمله ، ولو اقتضى ذلك لكان الشر هو ذلك العدم لا هو ، على أن اقتضاء ذلك غير معقول .

فإن الأشياء طالبة بطباعها لكمالاتها ، لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات .

وإذا بطل على تقدير وجوده أن يكون شرا لغيره أو لذاته ، فليس بشر أصلا ، فلو كان موجودا لما كان شرا ، فهو إذن عدمي متبعه الامكان والعدم لا غير ، لأنه لا يعرض إلا لما بالقوة ، وما بالقوة فلا ينفك عن الامكان والعدم ، من حيث هو بالقوة .

وما هو شر بالقياس الى بعض الامور ، فليس يخلو من خير ، يعلم ذلك من لزومه عن الخير المطلق ، فالخير مقتضي بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وليس إذا كان شيء بالقياس الى أمر شرا ، فهو شر في نظام الكل ، ولا شر بالقياس الى الكل .

والشخص وأن كان بالنسبة الى شخص آخر ناقصا ، فهو في ذاته كامل ، وكذلك النوع إذا كان ناقصا بالقياس الى نوع آخر ، والظلم وأن كان شرا فهو بالقياس الى القوة انفضية خير ، وليس يمكن تبرئة نفسه الخيرات وأمثالها عن الشرور ، فإن الخير المبرأ عن الشر ، وأن وجب في الوجود المطلق فلا يجب في وجود وجود ، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد ، غير خال من الشر .

ولو لم يوجد هذا الثاني ، لكان الشر أعظم ، فإن وجود هذا النمط لا يخلو من خير ، وإنما الشر الذي فيه بحسب العدم الذي يتخلله ، فلو كان كنه معدوما ، لكان أولى بأن يكون شرا .

ولو وجدت الامور كلها بريئة من الشر (لوجة ٣٧٣) . وعلى حالة واحدة وصفة واحدة . لكانت الماهيات واحدة ، ولم يكن نقصانها عن مرتبة « الاول » - تعالى - متفاوتا . وكما أن ماهيات الانواع تتفاوت في ذلك ، فكذلك ماهيات الاشخاص التي تحت الانواع .

والنوع المفسد للانسان مثلا ، هو في ذاته كامل . وانما يمدد من الشر من يظن خلق العالم . انما هو لاجل الانسان ، لا غير . وليس كذلك .

ولما وجب وصول بعض الاجسام الكائنة الفاسدة ، الى بعضين ، حتى يحصل المزاج ، لزم أن يفسد بعضها بعضا ، وذلك كوصول النار الى ثوب انسان ، فتحرقه ، فمن المحال أن تكون النار نارا والثوب ثوبا . وهذا النظام الفاصل هذا النظام ، ثم يصل اليه ، فلا يحترق . ومحال الا يكون للنار وصول الى الثوب ، تحت هذه الحركات التي هي افضل أنواع الحركات .

فمثل هذا الشر بالضرورة . من لوازم العناية ، ويمتنع أن يكون مقتضى جميع الحركات واحدا . بل مقتضى كل حركة غير مقتضي الاخرى ، فيكون مقتضى واحدة موافقا ، ومقتضى الاخرى غير موافق . فلهذا وجب أن تكون الامور المنسوبة الى الشر موجودة . في هذا النظام وكله حكمة وخير .

ولما لم يكن في وجود الانسان ، من وجود قواه المتضادة ، ولم يمكن تعادلها ، حتى لا يغلب أحدها الآخر ، والا كانت الاشخاص واحدة ، وجب من ذلك أن تتأذى أحوال بعض الناس . الى أن يقع لهم عقد ضار في المعاد وفي الحق . او فرط شهوة او غضب ضارين لذلك الانسان ولغيره .

ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال ، الا وهو كمال لسببه الفاعل . وعسى أنه شر بقياس القابل أو بقياس فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة .

والشر الذي سببه النقصان والقصور^{١٠} واقع في العجالة ، فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء ، وليس هو ، لان فاعلا فعله ، بل لان الفاعل لم يفعله ، فلا ينسب الى الواجب ألا بالعرض .

وأما الشرور المتصلة بالخيرات فأقلية . ولا يوجد ما كله شر . ولا ما يطلب شره ، أو يكون الخير والشر فيه متساويين^{١٢} .

ولا يوجد الشر إلا في عالم الكون والفساد ، لاجل التضاد الضروري ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا ، لكان شيئا قليلا ، غير معتد به ، بالنسبة الى كل الوجود ، فكيف والسلامة فيه غالبية ! إذ لا توجد هذه الشرور إلا في حق الحيوانات ، وهي أقل ما في الارض ، والذي لا يسلم منها ، فإنه في أكثر أحواله يسلم .

وانما يستمر في بعض الاحوال ، وفي بعض الصفات ، لا في الكل .

والمرض والألم ، وأن كانا كثيرين ، إلا أن الصعة والسلامة أكثر ، فالخير غالب والشر نادر .

وكما أن حال الابدان على أقسام ثلاثة ، بالغة في الكمال ، ومتوسطة على مراتب مختلفة ، وشديدة النزول ، فكذلك أحوال النفوس فسي الأخيرة .

ولا شك أن المتوسط . غالب ، والطرفان نادران . وإذا أضيف الى الوسط ، الطرف الفاضل ، صار لاهل النجاة غلبة واقرة .

ومراتب الناس في الآخرة ، كمراتبهم في الدنيا ، ومراتب السموات والشقاوات كثيرة .

والملكات الرديئة والهيئات المزعجة ، هي بنفسها المرجبة للالام .

(١) في ك . أ «وقصور» .

(٢) في ك «متساويان» .

كَيْمَا يُوجِبُ التَّهْمَ الْمَرُوضُ ، لَا لِمُسْتَقَمِّ مِنْ خَارِجٍ ، يُوْثِرُ الْإِذَى . وَرَحْمَةُ
اللَّهِ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ .

وَمِنْ عِلْمٍ أَنَّ مَدِيرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاحِدٌ . وَأَنَّهُ غُشُورٌ رَحِيمٌ .
لِلْإِثْمِ بَعَادَةٌ ، مُتَعَطِّلٌ عَلَيْهِمْ ، وَتَأْمِلُ مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ : سَحَابِ
الْبَدَنِ ، وَسَلَامَةِ الْأَعْضَاءِ ، ثُمَّ بَعَثَهُ ۙ الْإِنْبِيَاءَ ، لِهَدَايَتِهِ ، ثُمَّ خَلَسَ سَقَمَ
الْإِلَهِيَّةِ وَالْإِثْمِيَّةِ وَالْإِذْيَةِ ، لِأَجَلِهِ ، وَمَا أَلْهَمَهُ مِنَ التَّدْبِيرَاتِ الْمُتَجَعِّدَةِ .
وَالدَّعَوَاتِ الْمُسْتَحْجَاةِ ، أَوْجِبَ لَهُ ذَلِكَ التَّأْمِلُ ، وَثُوقًا تَامًا ، وَنِجَافِيَّةً
(تَامَةً) ۙ إِلَى سَعَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، فِي الْآخِرَةِ .

فَأَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ ! : أَنْ تَجْعَلَ لِي مِنْ أَهْلِي ، وَأَنْ تَنْفَعَنِي بِمَا عَلَّمْتَنِي ،
وَأَنْ تَجْعَلَ لِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، حِجَّةً لِي . لَا عَلَيَّ ، وَأَنْ تَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ
الدِّينِ ، وَأَنْ تَعْصِمَنِي بِنُورِ هِدَايَتِكَ ، مِنْ وَرَطَاتِ الْمُضْلِينَ ، وَأَنْ تَبْلُغَنِي
دَرَجَاتِ الْعَصَادِقِينَ الْمُخْلِصِينَ ، وَتَوْفِقَنِي بِجُودِكَ لِمَا أَكُونُ بِهِ فِي دَارِ
الْخُلُودِ مِنَ الْأَمْنِ ، وَبِسَعَادَةِ الْآبِدِ مِنَ الْفَائِزِينَ ، وَتَدْخُلَنِي فِي زُمْرَةِ
عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ ! ، يَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ .
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَعَمَلُواثِهِ عَلَى مَلَائِكَتِهِ الْمُتَقَرِّبِينَ ، وَأَنْبِيَائِهِ
وَأَوْدِيَّائِهِ ، أَجْمَعِينَ .

تم — وَالْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدَ الشَّاكِرِينَ — بِنِعْمَةِ أَفْقَرِ الْعِبَادِ لِعَفْوِ رَبِّهِ :
عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ الْغَيْمِيِّ الْهُمَادَانِي . لِنَفْسِهِ . وَذَلِكَ بِدَارِ السَّلَامِ —
— بِبَغْدَادَ — فِي شَهْرِ سَنَةِ أَحَدَى وَتِسْعِينَ وَسِتِّمِائَةِ هِجْرِيَّةٍ . نَعْبُذُ بِاللَّهِ
بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ وَبِأَهْلِهِ ، وَلِمَنْ قَرَأَ فِيهِ ، وَدَعَا لَهُ بِالسَّفَرَةِ .

((أَمِ الْكِتَابِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى))

(١) آ «بَغِثْتُ» .

(٢) سَقَطَتْ مِنْ ك .

حمدا لله تعالى وشكرا له على توفيقه لنا :

وبعد :

فها نحن قد أنتويتنا من هذا البحث في جانبيه الدراسي والتحقيقي وأن لنا أن نستعرض في أيجاز وتركيز خلاصة النتائج والنقاط التي أنتهى إليها الباحث ، لما أُلشعت بهما للبحث في فترة ويمسا للمكاتب والكتاب .

وتطبيقا للمنهج أبين كسونة نفسه ونزعتة التنظيمية ، وميله السى التعديد والتقسيم ، رأينا أن تغطي النتائج سائر الجوانب التي عرضناها في الدراسة ، أو عرضت في الكتاب تيسيرا للمراجعة والمقارنة والاعتماد . وهذه النتائج هي على النحو المقرر فيما يلي :

أولا : شخصية أبين كمونة :

تفيد هذه الدراسة ويساعد هذا الاخراج لكتاب أبين كمونة «الجديد في الحكمة» - في بلورة شخصية هذا المفكر ، الذي كسان تاريخه بظهورا . فقد أستطعنا أن نحرر أسمه ، وأنه : سعد بن منصور بن سعيد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الاسرائيلي ، ويلقب بـ «عز الدولة» . كما صححنا تاريخ وفاته بأنه كان عام ٦٨٣ هـ ، بعكس ما شاع من أنه توفي عام ٦٧٦ هـ .

وقد ظهر من المخطوط الذي حققناه أن أبين كمونة عاش ببغداد ، كما نبين لنا من المصادر التاريخية أنه توفي «بالعلة» ، وأنه كان على حيلة ببعض الولاة . ومنهم «دولة شاه بن الامير الكبير سيف الدولة سنجر الصباحي» الذي التمس من أبين كمونة تأليف «الجديد في الحكمة» .

كذلك تبين من هذه الدراسة أن أبين كمونة كان يهوديا وأن وردت اشارات مقتضية تشير الى إسلامه وتوبته قبل موته ، وربما كانت هذه الاشارات من رضيع أناس أرادوا الذب عنه ، وقد تكون أضافة متأخرة .

لذلك لا تستطيع الجزم بهذا ، وتبين أنه صاحب مواهب متعددة ، في الحكمة والمنطق والأدب والكيمياء وغيرها . وليس هذا غريبا على علماء تلك العصور السالفة ، إذ توجد لدينا أمثلة عدة من أصحاب السراعب وذوي العقول التركيبية الموسوعية ، غير ابن كمونة ، من أمثال ابن سينا وابن رشد والغزالي والجاحظ .

وقد أتضح لنا من خلال تحقيق هذا المخطوط «الجديد في الحكمة» أن ابن كمونة عالم مطلع أطلاعا كبيرا ، على الفكر الفلسفي لدى سابقه ومعاصريه ، وأنه تمثل هذا الفكر وهضمه وانتفع به في تأليفه .

وقد ألمحنا خلال الدراسة إلى أن كتاب «الجديد في الحكمة» لم يكن هو الكتاب الوحيد الذي ألفه ابن كمونة ، بل إن له بعض الشروح على «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا ، وعلى «التلويحات» للسهروردي .

كذلك فإن له كتابا محققا منشورا في «كاليغورنيا» ، وهو «تنقيح الأبحاث للملئ الثلاث» ، والذي وجدنا بعض قضاياها في «النبوة» مطابقة - تقريبا - لالفاظ ومعاني الفصل الخامس من الباب الخامس فسي مخطوط «الجديد في الحكمة» . وقد قمنا هناك ببعض المقارنات التي تثبت صحة ما نذهب إليه في هذا المقام .

وقد رأينا من خلال المخطوط مدى ما يتحلى به ابن كمونة ، من سمات إنسانية ودينية ، تتجلى في تأكيد على الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر ، وعلى عمل الصالحات ، فذلك هو غاية الكمال الإنساني ، بسا يجعل المرء يفوز بالسعادة السرمدية ، وينجو من الشقاء الأخروي . وبذلك يؤكد ابن كمونة أن الفلسفة ظهير للدين لا عدو ما دامت ملتزمة للحق ومبينة على البرهان .

ومن ثم يؤكد على تعلم «علم الحكمة» الذي يجعل الإنسان قادرا على الإيمان الاصيل دون تقليد أعمى . ففي هذا كمال للنفس الإنسانية ، على حسب الطائفة البشعرية . وبذلك يتجنب الإنسان الوجوه الظلمية والتقليدية .

ويرى هذا الفيلسوف ، أنه لا عذر لمن أنصرف عن تحصيل هذه الحكمة ، أو قعد عن تمهيد قواعدها وأصولها . كما لا يعد من أهل العقل من يكذب أهل الحكمة والتزويل ، دون دليل أو مستند . وهذه محاولة من ابن كمونة لتأكيد مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة .

وينهج ابن كمونة في تأليفه نهجا يشغل نفسه ، بأيراد المسائل الخالية من اليقين ، أو تلك التي لا يجدي تحقيقها بطلان . ومن هنا فهو يركز على كل ما ينتفع به العلم بالله تعالى وتوحيده وتنزيهه وصفاته جلالة وعجائب مخلوقاته ، التي تدل على كبريائه وعظمته سبحانه .

وقد أهتم هذا المفكر أيضا ، بذكر ما ينتفع به ، أثبات الملائكة ، والنفوس ومدركاتها ، وبقائها بعد فناء البدن ، وفي أبدية هذه النفوس وتزكيتها . كما ألقى الضوء على خصائص النبوة والولاية . وبذلك استطاع أن يجمع الفكر الذي يعصم من الضلال ، ويسعد الانسان في الآخرة .

وابن كمونة - باعتباره انسانا - لا ينسى تقصيره ، ولا يتكبر بعمله على الدارسين ، لكنه أيضا يجعل كتابه عن أن تتناوله أيدي الجهال، إذ ليس يعرف قدره إلا المحقق ، الذي أطال النظر والبحث في كتب الاوائل . وكأنه يتمثل العظمة المشهورة والقول السائر ، الذي تزعم بعض المصادر نسبته الى تبيينا أو الى السيد المسيح عليهما صلاة الله وسلامه . لا تعطلوا الحكمة غير أهلها فتظلموها ، ولا تمنعوا أهلها فتظلموهم .

وأذا كان ابن كمونة قد يرهن على سعة اطلاع ودقة فكر وشمول رؤية . فإن ذلك كله لم يصرفه عن اللجوء إلى الله والضراعة اليه في أن يحيطه بالنداد ويشمله بالتوفيق ، وفي أيجاز ، نجد النغمة الدينية سارية في كثير من القضايا الفلسفية التي عرضها أو عرض لها .

ثانيا : مخطوط الجديد في الحكمة :

حاولنا ضبط عنوان المخطوط بأنه «الجديد في الحكمة» نظرا لورود كلمة «الجديد» في النسخة الأم وهي الاقدم ، أما «في الحكمة» فتدأضفناها لورودها في المصادر التاريخية .

ومن حسن الحظ أن كتاب «الجديد في الحكمة» ثابت النسبة لابن كسوة ، وذلك في جميع المصادر التاريخية التي تعرضت لنسبته السى مؤلفه ، كما هو وارد في أرشاد القاصد ، وكشف الظنون ، وهديسة العارفين ، ومعجم المؤلفين ، ويروكلمان .

هذا الى جانب أننا نجد كثيرا من النصوص الخاصة بالنسبة والولاية ، مضمنة في كتابه «تنقيح الابحاث في الملل الثلاث» ، بما يتفق في أغلب الاحيان لفظا ومعنى ، مع «الجديد في الحكمة» ويحمل نفس الروح التي تعدها في هذا الفيلسوف ، وقد تجلى في الهوامش والتعليقات لكتاب «الجديد في الحكمة» .

وقد استطعنا الحصول على نسختين لهذا المخطوط : الاولى كويريلي وقد جعلناها هي الاصل لانها هي الاقدم ، والثانية نسخة أحمد الثالث ، وهي أحدث من الاولى وتنقص عنها حوالي ست لوحات . لكن النسختين حقيقة قد تعاونتا على ايضاح المخطوط ، بما أخرجه أخرجا سليبا على هذه الصورة التي رأيناها في التحقيق .

ومن مميزات هذا المخطوط ، أنه جميل التقسيم ، لان صاحبه قد قرأ وهضم موضوعه ، ولذا تمكن من الاحاطة به والسيطرة على جوانبه . وقد قسمه الى سبعة أبواب لكل باب سبعة فصول ، مع توضيح عنوان كل باب وكل فصل ، على الوجه الاكمل .

ومن خلال التحقيق يتضح ما قمنا به مما تطلبه الكتاب من أعمال علمية . إذ اقتضى الحذف والاثبات لبعض الكلمات ، كما تطلب تصحيح بعض الاخطاء النحوية والصرفية والاملائية . كذلك لم نقصر في وضع ملامات الترقيم للمخطوط كله ، لانه كان خلوا منها . وتطلب ايضاد

النص في أسلم سورة استطاعة إضافة بعض التعليقات والشروح كما
يتجلى ذلك في الهوامش المبهوثة مع المخطوط .

وكان الهدف من تأليف هذا الكتاب ، هو تحرير قضايا الحكماء
التي ترشد الإنسان نحو «السعادة» ، ومن هنا فقد تناول بالحديث كل
ما يوجه المرء نحو هذه «السعادة» من الإيمان بالله تعالى ، ومن عمل
السلالحات . كما أقتصر على أميات المسائل وأصولها ، لكي ينال المرء
الشفرة من أقرب طريق .

ولم يدع الكتاب أنه حل جميع المشكلات التي عرضت بالنسبة
للإنسان . وهذه صفة محمودة تتفق مع المنهج القويم الذي يشير الى
أنه من الغير للفلسفة أن تثير المشاكل ، دون أن تدعي القدرة على حلها
حلا كاملا ، فتلك مبالغة غير مقبولة .

ثالثا : ميزان الفكر :

أن ميزان الفكر لدى هذا الفيلسوف «أبن كمرنة» هو «علم المنطق» .
كما يتضح من كتابه «الجديد في الحكمة» . ومن هنا فقد أولى «المنطق»
عناية كبيرة ، إذ أن كل مسائل كتابه يشيع فيها القوانين والقضايا
المنطقية . فلا عجب أن يجعل المنطق آلة النظر ، والقانون الذي يعلم
به صحيح الفكر وفاسده .

ولا تقل أهمية المنطق عن أهمية العروض الى الشعر والايقاع الى
الالحن . غير أنه إذا كان العروض والايقاع يستغنى عنهما كثير مسن
الشعر بالنظرة ، فإن المنطق لا يستطيع الاستغناء عنه أحد ، ألا من كان
مؤيدا بعناية ربانية من نبي أو رسول أو ولي .

وتطلعنا هذه الدراسة على أن «الفكر» هو توجه الذهن نحو المبادئ
التي تجري من الفكر وجرى المادة . أما الهيئة العاصلة من ترتيبها فهي
تجري مجرى الصورة . ولا بد في صلاح الفكر وتأديته الى المطلوب من
«سلاهما معا» ، وقد يفسد بنسأد أحدهما ، على أن فكر أبن كمرنة هنا

يختلف عما يراه المناطقة الوجوديون ، من عدم التفريق بين المادة والصورة ، إذ يرون أرتداد الفكر الى معطيات حسية .

ومما يعلم هنا لدى ابن كمونة ، أن المبادئ اما تصورية وأما تصديقية ، ذلك أن حضور الشيء في الذهن هو نفس الادراك ، ويسمى «تصورا» . أما ما يلحقه لاحقا يجعله معتمدا للتصديق أو التكذيب ، فيسمى «تصديقا» . وهو ليس ألا حكما يتمتص على متصور . على أنه ليس هناك ما يطلب في العلوم غير هذين ، فقد انحصر المعلوم فسي معلوميهما . والمجهول في مجهوليهما . وينبغي أن يعلم كذلك ، أن الفكر الموصل الى التصور هو : «القول الشارح» ، والفكر الموصل الى التصديق هو «الحجة» .

ويشير ابن كمونة في هذا المقام ، الى وجوب انحصار جهد المنطقي هنا ، في النظر في مبادئ كل من القولين ، وتاليفهما على الوجه الكلي القانوني ، دون التفات الى المواد المخصوصة بالمطالب الجزئية . وهذا لا يعفي المنطقي من النظر في الالفاظ . من حيث هو معلم للمنطق أو متعلم له ، ذلك لوجود علاقة وضعية بين اللفظ والمعنى .

ومما يستفاد من البحث هنا ، أن المنطق تذكير وتنبيه . وعلم متسق لا يقع فيه غلط ، فما يستنبط بالفكر من المنطق ، هو غني عن منطق آخر . وتجنبنا للمحال باكتساب مجهول بمجهول ، فلا بد من انتهاء المبادئ الى تصورات وتصديقات بديهية ، فلا تصديق إلا على تصورين فصاعدا .

ومن هذا يبدو تأثر ذلك الفيلسوف واضعا بالمنطق الارسطي وغيره ، فقد كانت الفلسفة اليونانية ذائعة بين العرب في ذلك الوقت ، وتأثر بها العديد منهم ، كما يتضح من فكر ابن سينا والفارابي وأخوان الصفاء وغيرهم .

ومن ثمرات البحث المنطقي اطلاع القاريء هنا ، على ما يسمى دلالة المطابقة ، وهو ما فيه مدلول اللفظ الذي دلالاته وضعية على المعنى الذي وضع له ، من أجل وضعه له . مثل دلالة البيت على مجموع الجدران والسقف . وأن كان مدلوله جزءا مما وضع له فهي دلالة تضمن ، مثل دلالة البيت على الجدار . وأن كان خارجا عنه فهي دلالة التزام ، مثل دلالة السقف على العائط .

وربما دل اللفظ الواحد على المعنى الواحد الحاصل في أفراد كثيرين ، على السوية ، بالتواطؤ ، كدلالة الحيوان على جزئياته . فإذا لم تكن هناك سوية فهو بالتشكيك ، كدلالة الموجود على الجوهر والعرض وربما دلت اللفاظ الكثيرة على المعنى الواحد بالترادف كالاسد والفضنفر . وعلى المعاني الكثيرة بالتباين ، كالارض والسماء .

ونلاحظ أن ابن كمونة دائما يربط عناصر المنطق بالانسان وأحواله . ويضرب كثيرا من الامثلة الخاصة بالانسان . أذ يرى أن المسؤول عنه بما هو ، أن كان حقيقة واحدة كالانسان ، فالجواب مجموع ذاتياتها ، كالحيوان الناطق . وأن كان فوق واحدة فإن اختلفت حقائقها كالانسان والفرس ، فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ، وهو جنس كل منها ، وهي الانواع بالاضافة اليه . وأن اتفقت حقائقها كزيد وخالد ، اللذين اختلفا بالعدد لا غير ، فبالحقيقة المشتركة حالتي الشراكة والخصوصية ، كالانسان . وهو نوع حقيقي لتلك الكثرة ، ومعناه مختلف عن معنى النوع الاضافي .

وقد تتصاعد الاجناس الى ما لا جنس فوقه ، وهو العالي و «جنس الاجناس» كذلك تتنازل الانواع الاضافية الى ما ليس تحته الا الاصناف والاشخاص ، ويطلق عليه «نوع الانواع» . والمتوسطات أجناس لمسا تحتها وأنواع أيضا لما فوقها ، كما أن خصوصية كل نوع هي فصله المقوم له ، كالناطق للانسان . وبذلك تكون المحمولات المفردة

خسنة هي : الجنس والنوع الحقيقي والتبيل والثخامة والعرض العام ، لانها أما ذاتية وأما عرضية .

ومن النتائج المنطقية في هذا المجال ، أن التصور التام هو الادخالة بكنه حقيقة المتصور ، والتصور الناقص هو تمييزه عما عداه دون أحاطة . وأن كل قول شارح يوصل الى التصور التام فهو «حد تام» ومن الضروري أن يكون مشتملا على ذاتيات المحدود كلها ، فيتركب من جنسه وفصله ، لان الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل يتضمن جميع الذاتيات المميزة .

على أن اتحاد الشيء في الخارج يتم باتحاد كل اجزائه ، وعليه فإن ايجاد في ذهن الذي هو تمثوره ، لا يتم دون ايجاد جميع ذاتياته فيه . ولا يتم الحد متى لم يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور التام .

وهناك ما يوصل الى تصور ناقص ، وهو الحد الناقص ، لما فيه من الاختلال ببعض الذاتيات ، كتعريف الانسان بأنه جسم ناطق . ومن ذلك الرسم التام ، وهو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه ، والرسم الناقص ، وهو ما يميز الشيء عن بعض ما عداه .

وعن محاولة استقصاء النواحي والنوازم ، ينبري العقل هنا ، فيطلب لها جامعا هو الذات ، ويستغني حينئذ عن الجنس . وعليه فإنه لا تمام لقول شارح ألا بما يخص المعرف .

ومن الواجب أن تكون النواحي والاعراض المعرفة للشيء معينة له . وليس من شرط كونها معرفة أن يعلم اختصاصها بالشيء ، لان العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بما هو مختص وبما هو مختص به . فلو اتخذ هذا الاختصاص معرفا له كان دورا .

ومن ثمرات المنطق هنا الوقوف على معرفة القضايا . فقد يكون

القول تقليديا مثل : الحيوان ناطق ، وهو في قوة مفرد كالإنسان . وقد يكون جزئيا ، وهو ما يعرض له لذاته أن يكون صادقا أو كاذبا . ويمكن الانتفاع بالتقييدي في الأقوال الشارحة ، كما يمكن الانتفاع بالجزئي في تركيب الحجج ، وتسمى «قضية» ، ولا بد فيها من محكوم ومحكوم به ، إيجابيا أو سلبا .

ويجب الاحتراز هنا عن : التمني والترجي والنهي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام . لأن هذا كله خاص بالمحاورات دون العلوم ، وينتفع بها في الخطابة والشعر وغيرهما .

وأن مادة القضية هي الموضوع والمحمول ، وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها ، وقد يحذف لدلالة القرينة عليه بالمعنى ، فالاحكام وقيودها لا تقف عند حد معين .

ومما يصح التسليم به منطقيا ، أن كل قضية ، يلزم من صدقها كذب نقيضها ، كما يلزم من كذبها صدق هذا النقيض . فالتناقض بين قضيتين ، هو اختلافهما بالإيجاب والسلب لا غير ، أي اتحادهما فسي الجزاين . على جهة تقتضي أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا .

وأن اختلاف القضيتين في الكيف دون الكم ، يجعلهما متضادتين ، لجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق . وتدخل جزئياتهما تحت التضاد ، لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة ، دون الكذب .

وقد أستمض هذا المفكر . جميع القضايا بأنواعها ولوازمها عكسها . بتقسيم دقيق وتفرع شامل ، حيث أنه يعتبر القضايا أساما لفلسفته . ولا سيما في «الجديد في الحكمة» .

وأذا كانت القضايا ذات لوازم عند انضمام بعضها الى بعض ، فإن العمدة منها هو القياس . ومن القياس ما هو بسيط ، وهو قول مؤلف من قضيتين يستلزمان لذاتهما قولاً مغايراً لهما ، له نسبة مخصوصة الى

أجزاء ذلك القول . ولا يسمى قياسا إلا ما أستلزم قولاً يوضع أولاً ، ثم يقاس به أجزاء القياس .

وقد تؤلف مقدمات ينتج بعضها نتيجة ، يلزم من تاليفها مع مقدمة أخرى نتيجة أخرى ، إلى أن تنتهي إلى المطلوب ، وتسمى قياساً مركباً ، موصول النتائج أو موصولها .

ومن منافع المنطق هنا ما يسمى «الصنائع الخمس» وهي : البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة . كما أن اليقينيّات التي يتألف منها البرهان سبعة مبادئ هي : الأوليات ، والمحسوسات ، والوجدانيات ، والمجربات ، والمتواترات ، وفطريات القياس ، والحدسيات . كل هذا قد شرّحه ابن كمونة وفصله ومثّل له على خير وجه .

ويضيف هذا الفيلسوف هنا ، أنه بالرغم من وجوب هذه الضوابط في الفكر ، لكن الفطرة السليمة يجب أن تكون هي الركيزة في هذا الميدان لأن كثيراً من مباحث المنطق ، إنما قصد به رياضة الخواطر لا غير ، ويقاس عليه ما سواه .

ومما سبق عرضه يتضح أن هذا المفكر ، قد سار على نفس الدرب والمنهج في تبني المنطق الصوري الارسطي ، مثل ابن سينا على وجه الخصوص .

رابعاً : ما وراء الطبيعة :

(أ) الألوهية :

ومن نتائج هذه الدراسة القاء الضوء الكاشف على ما حاوله ابن كمونة من إثبات واجب الوجود سبحانه وتعالى . فإنه لو لم يكن فسي انوجود موجود واجب الوجود ، لكانت الحقائق والمأحيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، ففتنقر إلى وجود علة ، ولذا وجب انتهاءها إلى علة غير مطلولة ، وهي واجب الوجود .

وهناك أيضا أدلة الامكان والاحتياج والثبات ، وكلها محتاجة الى خالق يودعها الاشياء . وهكذا برهن هذا الفيلسوف على أثبات وجود الله تعالى . بطرق عقلية تستند الى الكائنات الممكنة . وهذا الاستدلال قد سبقه اليه ، ابن سينا وعرف بين الفلاسفة بدليل الواجب والممكن ، لكن ابن كمونة يزيده ايضا . ويمنحه تفصيلا يضفي عليه قوة جديدة .

ويتضح من هذه الدراسة أن واجب الوجود «واحد» فلا يقال عسلي كثرة . وكل ما هو واجب الوجود لذاته . فان نوعه لا بد وأن ينحصر في شخصه . إذ أنه لو حصل اثنان من واجب الوجود لاشتراكا في الماهية ، وأمتازا بالهوية . فيكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، وكل مركب مفترق الى جزئه ، فلا يكون واجبا بذاته .

ومن المحال أيضا صدور هذا الكون عن واجبين معا ، لارتباط أجزاء العالم ارتباطا شديدا مثل شخص واحد . وفيه اتحاد بين أعضائه وجواهره ، فهو أذن واحد . فلو اجتمع عليه - تأثيرا وتدييرا - واجبان أو أكثر لحدث بطلان كبير . سواء استبد أحدهما أو كلاهما بالامور . وبذلك يكون الواجب واحدا .

فهنا محاولة عقلية للبرهنة على أثبات أن نوع الواجب لا يدخل تحته شخصان فأكثر ، ولهذا امتنع تماما أن يوجد شخصان هما واجبا الوجود .

وإذا كان الله سبحانه واجب الوجود ، فمن الحق ألا تساوي حقيقته حقيقة أي ممكن . لعدم تساوي الواجب والممكن في الوجوب والامكان ، فيكون كل واحد منهما ممكنا واجبا معا . وهو باطل . فهو سبحانه لا يشاركه شيء من الاشياء في معنى جنسي أو نوعي ، لانه منفصل بذاته .

ومما يجب هنا نفي التركيب عن الواجب سبحانه ، وكذا نفي التوليد والحلول والتد وال ضد والمكانية والزمانية والعدم .

وقد نفى هذا الفيلسوف عن نفسه شبهة قد ترد عليه ، بسبب اعتناقه لمذهب الفيض ، حيث يرى أن الكائنات رغم صدورها عن الله تعالى ، فهي لا تشبهه . وقد ذهب أفلوطين من قبل الى مثل هذا ، اذ تبه على أن النفس مختلفة عن الله تعالى ، وأن كانت مستندة منه ، ولذلك فهي تحبه بالضرورة حب الجميل للجميل .

ويستدرك ابن كمونة بعد أن ذكر ما يدل على سلب الصفات غير اللائقة بالذات الالهية ، تنزيها لها ، فيذكر صفات ايجابية فعالة ، لئلا يقع في خطأ الافراط في الجانب السلبي ، حتى لا يصل الى مرتبة التعطيل ، كما فعل أرسطو . ولهذا نرى ابن كمونة يتمتع واجب الوجود بأنه قادر وحكيم وجواد وحق . ونجد هذه الصفات متفقة مع القرآن الكريم ، ومع آراء علماء الكلام والصوفية في كثير من الجوانب .

وليس صفات الواجب سببا في اتصافه بكثرة ما ، فعلمه سبحانه بذاته هو نفس ذاته لا زائد عليها . وكذلك علمه بذاته ، وعلمه بمخلوقاته ليس بزائد عليها ، وهو لا يحوج الى صفات متقررة في ذاته . وعند التدقيق يمكن أن يقال أن هذا الرأي الفلسفي هو بالضبط مما تبناه المعتزلة من الفرق الكلامية .

ومن الواجب أن ترجع إضافات الواجب كلها الى اضافة واحدة ، لان الإضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته تتقوم من عدة أشياء ، وليست الحقيقة كذلك . ومن الإضافات والسلوب تنفرع صفات لا سبيل لحصرها مثل : الخالق الباريء المصور القدوس العزيز الجبار .

وأيضا يرى ابن كمونة أن تكون الاجسام بأسرها هي المصادر الاول ، سوى العقل المحض ، فهو الذي يصدر أولا عن واجب الوجود . وكذلك لا يجوز أن يفعل واجب الوجود لغرض ، وألا كان مستكملا بفعله ، سواء كان الغرض عائدا الى ذاته أم الى فعله . وهنا لا نجد مشكلة الصلاح

والاصلاح . التي شغلت الفكر المعتزلي كثيرا تؤرق بال أين كمونة كما
أرقت كثيرا من مدارس علم الكلام . وأن جميع الخيرات فائضة من كمال
الواجب على الغير . وأرادة الخير للغير هو من كماله . فليس في الوجود
سوى الواجب وما يعدته سببانه من آثار .

وأذا كان واجب الوجود لا يفعل لغرض ، فليس من سبيل لانكسار
آثار الله تعالى في هذا الكون ، مما لا يصدر اتفاقا . وكل ما يحتوى عليه
العالم من نظام وأتقان . يدل على أنه لا خير في الامكان . الا ويتعلق به
علم الخالق الواحد . وأرادته وقدرته وجوده تقتضي أيجاده أولا ، وقبل
كل شيء . وهذا مختلف عما ذهب اليه أرسطو ، من أن الاله مجهل وجود
العالم بعد منحه الحركة .

(ب) فكرة العقول المفاضة :

أن النفوس الارضية والسمائية ، ممكنة الوجود لا واجبة الوجود .
وكل ممكن يستدعي علة . ولا يجوز أن تكون علة النفس القرينية هسي
الواجب الوجود ، لان النفس كثرة ، وواجب الوجود واحد حقيقي لا
يصدر عنه بلا واسطة ، أكثر من معلول واحد ، فلا بد وأن يكون لبعضها
علة قريبة ، غير واجب الوجود .

ونبهنا الى أن نظرية الفيض هذه ، تعتبر غريبة عن تعاليم الاسلام .
وقد أعتنقها بعض فلاسفة الاسلام ، ليفسروا المعرفة الانسانية بأنها
فيض من آخر العقول المثيرة ، وليشرحوا قضية الخلق شرحا يدنيه من
العقول في زعمهم .

ومما تبع هذا ما ذهب اليه هذا الفيلسوف من أنه ليست ذات الشيء
في أمر من الامور ، هي التي تخرج الشيء من القوة الى الفعل ، فلو
اقتضت ذلك ، لما كانت بالقوة أصلا ، وهذا محال .

وهذا متفق مع ما ذهب اليه السهروردي . من أن العقل الاول هو
أول ما ينتشيء به الوجود ، وهو أول من أشرق عليه نور الله تعالى .

ومن الواجب استناد الحركات غير المتناهية الى عقل واحد ، هو
واسطة بين واجب الوجود ، وبين النفس التي تكون بدورها واسطة بين
العقل والجسم .

وقد لاحظنا هنا ان ابن كمونة ، يرى ضرورة كل من العقل والنفس
في مسألة خلق الكائنات . وقد ذهب الاسماعيلية أيضا الى أن مجموع
المقول والنفس هو الكلمة ، بينما ينفرد العقل لدى أفلوطين بأنه هو
الكلمة «اللوجوس» .

والمبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهيولي ، بأعانة الصورة من
حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المعينة . ولا يعقل وجود
الصورة المعينة إلا في مادة معينة .

ويستفاد مما ذهب اليه ابن كمونة ، أن للسماويات نفسا محركة
على الدوام . ولا تطلب الحركة لانها حركة فقط ، بل لانها وسيلة الى
غيرها . وقد تمين أن العقل هو الذي تطلب المحركات المساوية التشبه
به بالحركة .

وإذا كانت النفوس بأسرها تستند الى عقل يكون علة فاعلية لها ،
فلا يمكن أن يكون ذلك العقل أنقص في مرتبة الوجود منها . وكذلك فإن
العلم والحياة هما من الكمالات غير الزائدة على الذات . بل هما كمال
للذات من حيث هي .

ولا يجوز أن يتغير علم العقل ، والا لافتقر الى حركة دائمة ودورية
فيكون مستكملا بالأجرام المتحركة ، فيصبح نفسا لا عقلا ، وهو باطل .
ولذا يجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا
يفتقر فيه الى آلة جسمانية .

وإن العقول كثيرة في هذا الوجود ، وهي أشرف الموجودات .
ويمكن الاستدلال على كثرة العقول ، بافتقار التحريكات المنسوبة ، الى
القوى النباتية والحيوانية . الى موجود له عناية بأنواع النبات والحيوان .

مفارقا . فالانسانية من حيث هي انسانية ، لاتدخل في مفهومات الوجود والعدم ، والوحدة والكثرة. والعموم والخصوص . فالانسانية من حيث هي ليست ألا الانسانية فقط ، فلو ضم اليها الوجود صارت موجودة ، أو العدم ذهنا صارت معدومة .

وان وجود الانسان باعتبار الخارج ، متقدم على الحيوان الذي هو الجنس . لان الانسان اذا لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه ويعم غيره . مع أن وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع .

أما « الوحدة » فانها تعقل العقل ، لعدم انقسام الهوية . وهي أيضا مفهوم زائد ذهني لا وجود له في الاعيان ، ولا يقال وحدة واحدة ، ولا وحدات كثيرة . وأن الواحد من كل وجه هو الحقيقي الذي لا ينقسم . أما سواء فإن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك .

ولا تكون الكثرة أيضا الازهنية . لكن يبدو أن العقل اذا جمع واحدا في الشرق الى اخر في الغرب ، لاحظ الاثنينية . واذا علم جماعة كثيرة أخذ منهم ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، بحسب ما يقع النظر عليه وفيه بالاجتماع .

ومن البديهي أن الانسان حيوان ناطق ، ويمكن أن يكون كاتبا ، لكن يمتنع أن يكون حجرا . وهذا العلم حاصل لكل انسان عاقل ، حتى ولو لم يمارس شيئا من العلوم أصلا ، سواء أكانت تصويرية أم تصديقية .

« والضروري » هو الذي لا يمكن أن يفرض معدوما . أما الذي يفرض بخلاف ما هو عليه فهو محال . « فالمحال » هو الضروري العدم والذي لا يمكن أن يوجد .

« والممتنع » هو الذي لا يمكن أن يكون . وهو الذي يجب ألا يكون « والواجب » هو الممتنع ألا يكون . أو ليس بإمكان ألا يكون . كما أن « الممكن » هو الذي ليس بممتنع أن يكون وألا يكون .

هو غير النفس الناطقة ، لفقول الانسان عن نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه .

وللسماويات حياة وادراك ، ومحركاتها عقول أو نفوس . لكن العقول هو الذات المجردة عن المادة وعلائقها .

وقد نبهنا هنا الى أن مذهب الدروز في كثير من تعاليمه ، قد بني على مذهب الفيض ، متخذين من مصطلحاته رمزا لانتمهم . كما نص الامام الفزالي على ابطال فكرة العقل الاول ، وكذلك ابطالها ابن تيمية . وفي الفكر الحديث نرى التجريبية ، قد اعتبرت مذاهب الفيض شاطحة فسي الاوهام .

خامسا : الطبيعة :

وفي ميدان الطبيعة استطاع هذا البحث أن يفسر بعض المفاهيم الفلسفية ، مثل الوجود والعدم وغيرهما .

فالوجود لا يمكن تحديده ، لانه أولى التصور ، ولا شيء أعرف منه حتى يعرف به . وأن الوجود والشئ لفظان مترادفان ، ينقسم معانها الى : عيني وذهنى . وإذا أطلق الوجود يراد به العيني غالبا . والوجود في الاعيان هو نفس الكون في الاعيان ، وألا تسلسل الى غير النهاية .

وينقسم الموجود الى ما هو موجود لذاته وبذاته . وذلك هو الموجود الذي لا يقوم بغيره ولا سبب له . وهو الواجب لذاته ، وإلى ما هو موجود لذاته ولا بذاته ، وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجبه ، وهذا هو الجوهر ، وإلى ما هو موجود لا لذاته ولا بذاته ، وهو المرض . وقد ينقسم الى ما هو بالذات ، وإلى ما هو بالمرض .

وأن الشيء بعد عدمه نفي محض ، وأعادته تكون بوجود عينه . الذي هو المبتدأ في الحقيقة . وليس استمرار الشيء وبقاؤه ، هو وجودات متعاقبة ، بل هو وجود واحد في زمان واحد . ومن حيث « الماهية » فإن لكل شيء حقيقة هو بها هو ، مغايرة لجميع ما عداها لازما أو

ومن رأي ابن كمونة أن هذا كله دور ظاهر ، وكان الاولى أن يكون
الوجوب متصورا على أنه تأكد الوجود ، والوجود أعرف من العدم ، لأن
الوجود يعرف بذاته ، ويعرف العدم بوجه ما بالوجود .

أما « الحدوث » فإنه حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى . والقدم
هو ما يقابله . وعليه فليس الزمان حادثا ، وألا لكان وجوده مقارنا
للمدم . ويطلق الحدوث لدى الخواص على احتياج الشيء الى غيره .
سواء دامت حاجته اليه أم لم تدم ، ومن الجدير بالذكر أن لفظة الحدوث
عند إطلاقها في كتاب « الجديد في الحكمة » يراد بها الحدوث الزماني
لا الحدوث الذاتي .

و « العلة » هي ما يتوقف عليه وجود المعلول ، أن كانت عللة
لوجوده ، أو عدمه أن كانت علة لعدمه . وربما كانت العلة تامة ، وهي
مجموع ما يتوقف عليه الشيء ويجب بها وجوده ، والناقصة بعكس
ذلك .

وليس معناه تأثير العلة في المعلول . أنها تعطيه وجودا ثانيا حال
وجوده ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، إنما هو بوجود
علته . وأن تسلسل العلل التامة الى غير النهاية محال ، وكذلك كسل
أمر مترتبة موجودة معا بالزمان .

وأن العلة الواحدة حقيقة . لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من واحد ،
لأنه لو جاز صدور شيئين منها ، لوجب اختلافهما بالحقيقة ، أو بالشدة
والضعف ، أو بامر عرضي ، وألا لم تتصور الاثنيتية فيهما .

غير أن البشر مع اختلاف الجهات فيهم ، لا تتكرر أفعالهم ، إلا
لتكثر أراداتهم وأغراضهم ، وبإرادة واحدة واعتبار واحد ، لا يحصل
إلا شيء واحد

وأن غاية فعل الفاعل بالاختيار هي التي تسمى غرضا . وقد يكون
الفعل جزافا أن كان مبدؤه تشوقا تخيليا ، مثل العبث باللحية ، وأن كان

مع مزاج فهو القصد الضروري كالتنفيس ، وأن كان تخيليا مع ملكة
نفسانية داعية . غير محوجة الى روية ، فهو العادة .

أما أن كان المبدأ شوقا تخيليا وروية ، وتؤدي الى الغاية ، فليس
عبثا ، لكن لا يد من شوق وتخيل في هذه الامور كلها ، حتى العبث باللحية
وكذلك فان الساهي والثائم يفعل فعلا ما ، ولا يخلو عن تخيل لذة ، أو
زوال حالة ملوثة .

و « الجوهر » هو ما قام بذاته ، والمرض ما عداه . وتكون بعض
الجواهر في محل ، ويسمى هذا الجوهر صورة ، ويسمى محله هيولسي
ومادة . فالصورة والعرض داخلان تحت الحال ، والموضوع والمادة
داخلان تحت المعسل .

وأقسام المقدار ثلاثة الخط والسطح والبعد التام . وكل من هذه
المقادير قد يتبدل على جسم واحد ، مع ثبات الجسم على حالة واحدة .

ويعتبر العدد كما منفصلا ، اذ ليس لأجزائه امكان حد مشترك
يتلاقى عنده . والعدد من حيث هو عدد ليس له حد مشترك فيه ، ولا يمكن
أن يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف .

و الزمان يمكن ادراكه بالذهن ، وبالرغم من أن انية الزمان
ظاهرة ، فإن ماهيته خفية . كذلك فان ماهية الزمان مقدار الحركة ، لا
من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

وكما تقدر الحركة بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة وأيضا
تدل المسافة على الحركة ، والحركة على المسافة . ويكفي في تحقيق الزمان
حركة واحدة ، وهي التي لابتدائية لها ولانهاية ، لتكون حافظة له .

ومما يعلم هنا أنه لايتوهم امتداد في الدهر ولافي السرمد . وعليه
فإن دوام الوجود في الماتشي هو الازل وفي المستحيل هو الابد ، والدوام
المطلق يشمل الدهر والسرمد

وهناك الكيفيات المختمة بالكميات ، وهي التي لا يتصور عروضا
لشيء ما الا بواسطة كميتها . وهي تشمل أيضا : الاستقامة والانحناء
والعلقة المركبة من لون وشكل .

وليس هناك شيء اظهر من الكيفيات المحسومة ، وهي تنقسم على
حسب انتظام الحواس التي يحس بها المرء الى خمسة أقسام هي :
المللوسات ، والمذوقات ، والمشمومات ، والمسموعات والمبصرات .

وهناك الكيفيات غير المحسومة ومنها ما هو غير راسخ ويسمى
حالا مثل غضب الحليم ، وما هو راسخ يسمى ملكة كصحة السليم . ومن
هذه الكيفيات العلم وهو اعتقاد أن الشيء كذا ، وأنه لا يمكن ألا يكون
كذا ، اذا كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجهة له ، ومكان الشيء في نفسه
كذلك .

أما العقل فهو اعتقاد بأن الشيء كذا ، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون
كذا طبعيا ، بلا واسطة ، مثل اعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . أما الذهن
فهو القوة المعدة للنفس ، لاكتساب الآراء ، والذكاء هو شدة القوة
الذهنية

ومن الكيفيات هنا : اللذة والالام . فاللذة أدراك ونيل للوصول
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك . والالام هو الادراك
والنيل أيضا ، وشر من حيث هو كذا . وقد يكون الشيء كمالا وخيرا
باعتبار ، وغيرهما باعتبار آخر .

ومن الكيفيات كذلك : الحياة والارادة والقدرة والفرح والبنم
والغضب والفرع والعزن والهم والغجل والعقد .

ومنها الاخلاق ، والخلق : ملكة يصدر بها عن النفس أفعال
بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة
والعفة والحكمة . ومجموعها هو العدالة ، ولكل منها طرفا أفرط
وتفريط هما رذيلتان .

• وأن معرفة « السضاف » البسيط معرفة فطرية ، لا تحتاج الى تنبيه • والمركب فيه جزء من جنس اخر كالاب • فانه جوهر فسي نفسه لعقته الابوة • وهناك من المتضايفين ما ينعكسان رأسا برأس كالاخوة ، فان كل واحد منهما أخ للآخر • وربما عرضت الاضافة أيضا للجوهر ، كالاب والابن ، وللكم الطويل والقصير ، والقليل والكثير •

ومن التضايف : التتالي والتشافع والتماس والتداخل والاتصال والاتصاف ، والابن والمتى والوضع •

• و « الحركة » خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج ويمتنع ثباتها لذاتها • وهي أمر ممكن الحصول للجسم ، فهي كمال أول لما بالقوة • وقد تكون الحركة أيضا : مستديرة ومستقيمة ومركبة منهما كحركة العجلة ، وكل منهما الى سريعة وبطيئة •

وهناك الاجسام الطبيعية ، ولها مقومات • فان وجود الجسم الطبيعي معلوم من ناحية الحس • وقد يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع ، كبدن الانسان ، او لا ، كالهواء • وهو قابل للانقسام بالفعل أو القوة •

وان كل جسم طبيعي لا بد وان يكون مركبا من مادة وصورة ، لانه لا يخلو من اتصال في ذاته ، وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا • فتكون قوة قبوله حاصلة حال الاتصال •

والجسم الذي يفرض اخر الاجسام ، له وضع وليس له مكان • ومن المحال وجود جسم غير متناه ، او اجسام مجموعها لا نهاية له ، وان كان كل واحد منها متناهيا •

وهناك احوال للعناصر باعتبار الانفراد ، فقد يكون الجسم المتحرك حركة مستقيمة لطيفا ، وهو الذي لا يحجز ابصارنا عن ابصاره ، والى كثيف وهو الذي يحجز ابصارنا عن ابصار النور كلية •

كذلك فإن يسائط الاجسام في الكون أربعة وهي : الارض والنقل والماء والهواء والنار . وهذه العناصر الاربعة قد تكون خفيفة أو ثقيلة ، وكل منهما أما مطلق أو غير مطلق .

ومن العناصر ما يحدث فوق الارض ، ومنه ما يحدث فيها ، وما يحدث فوقها منه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة . وكذلك تحدث الزلازل ، والبراكين وغيرها .

ومن العناصر ما هو معدني مركب ، وهو الذي لا نمر فيه ولا توليد ، وعكسه المركب النباتي والحيواني . وليس ببعيد أن يكون لكل متكسون من الاجسام شعور ما .

سادسا : الانسان :

استطعنا في هذا البحث أن نتبين أن الانسان هو المعنى القائم بهذا البدن ، دون أن يكون للبدن دخل في مسماه . وهذا ما يراه الفلاسفة الالهيون . لكن يرى جمهور المتكلمين أن الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة .

والحق أن الانسان مؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة ، ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة ، كالانفصال والاحساس والادراك والتعقل والارادة . وهذه النظرة الاثنينية الى الانسان هي نظرة ابن كمونة .

ومما استنتجناه من اراء ابن كمونة حول مفهوم الانسان ، أن النفس جوهر ، ليس بجسم ولا جزئه ولا حال فيه . ويتعلق بالجسم من جهة التدبير له والتصرف فيه والاستكمال به .

ومن الممكن اثبات حقيقة النفس ، بما يشاهد صادرا عن الانسان من الادراك والتحريك . ولو كان الادراك راجعا الى البدن لم يشمر الانسان بأنينه شعورا مستمرا ، مع تبدل جملة بدنه ، فيتحقق أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة أو أكثر .

وليست النفس هي مجموع العناصر في بدن الانسان ، أو مجموع أعضائه ، وألا لما بقي شاعرا بذاته . مع فقدان عضو منه . ونحن نلاحظ من أنفسنا أننا لو خلقنا من غير أن نستعمل حواسنا ، لغفلنا عن كل شيء من أجسامنا سوى ذاتنا التي عقلناها دون تلك الامور . وهذا يذكرنا ولا شك ببرهان الرجل الناطق لدى آين سينا .

والدليل على جوهرية النفس أنها ليست بجسم ولا بمرض ، فهي لا تقبل الانقسام ، وتصرف في البدن بذاتها لا بمرض . كما تنسب اليها الدواعي من القدرة والارادة . وأيضا فانها محل الصور العقلية ، وتترك الكليات المنطبقة على كل واحد من الجزئيات . وهي أيضا تعقل مفهوم الواحد المطلق ، ومفهوم الشيئية .

ولا يحصل للجسم أي ملكة من الملكات التي لا تتجزأ بالتجريدية الاتصالية : كالشجاعة والجبن والتهور وملكة الفطنة والعلم .

وليس للنفس الانسانية من الحياة إلا أدراك ذاتها ، لكن أدراك غيرها يكون بالقوى البدنية . وبقوتها العقلية . وعليه فإن حياة النفس دون هذا الجسد حياة ناقصة . حيث يمرض لها الكمال تارة وتفتقد تارة أخرى . وتختلف كل نفس عن الأخرى في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك .

وقد تضاف أمور للنفس وهي للبدن ، وأمور أخرى الى البدن وهي للنفس ، وسر ذلك هو وجود علاقة متأكدة بين النفس وهذا البدن .

ومما يستنتج هنا ، أن ابن كمونة يرى النفس خيرا من البدن . لكنه أيضا أوضح وظائف الاعضاء للبدن مستدلا بها على وجود عناية الهية ، مما يجعله غير بعيد في تفكيره عن أمثال القشيري الذي يرى أن الانسان هو أحسن المخلوقات صورة ، وأن النوام يمتازون من البهائم بتسوية الخلق ، والخواص بتصفية الخلق . وهذه المعاني مستمدة من روح الاسلام .

ومما ذهب اليه هذا الفيلسوف - أبين كمونة - أن أصول القوى الثلاثة : الغذائية والنامية والمولدة . فالغاذية تخدم النامية ، وهما جميعا تخدمان المولدة . كما تبقى الغاذية في الانسان بعد القوتين .

وأن بطلان قوة التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل . على أنه قد تختلف أمزجة الانسان اختلافا يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد . وبطلان تلك القوى أو بعضها والمبدأ باق ، وليس يبعد أن هذا المبدأ هو النفس .

ومما يبرهن على ارتباط تلك القوى بالنفس . ما يعترض مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم ، والمعجز عن معظم الافعال الطبيعية .

وأن اشتغال الانسان على بعض خصائص الحيوان والنبات . كما حاول أبين كمونة إثبات ذلك ، ليدل على أنه لم يبعد كثيرا عن الفلاسفة الذين ذهبوا الى أن الانسان عالم صغير .

وهناك بعض القوى الصادرة عن النفس ، ومنها الادراك والذوق والشم والسمع والبصر ، ولكل منها مدركات معينة .

كما أن هناك حواس خمسا باطنة في الانسان وهي : الحس المشترك والصورة وهي الخيال . والقوة الوهمية ، والمتخيلة ، والذاكرة . ولكل منها وظيفة خاصة في اكتساب الانسان للمعلومات المتنوعة .

وقد لاحظ هذا المفكر أن النفس الانسانية تنقسم قواها الى قوة عملية وقوة نظرية ، وكل واحدة منهما تسمى عقلا بالاشتراك .

وأن النفس هي أصل القوى كلها . فليس فينا نفس انسانية وأخرى حيوانية وثالثة نباتية ، لا يرتبط فعل بعضها ببعض ، لان مبدأ الجميع هو « أنست » ، وأنت نفس شاعرة ، وكل القوى من لوازمها . فالنفس واحدة مع تعدد قواها ، لان جميع أدراكاتنا وتحريكاتنا الإرادية ، هي نفس واحدة مدركة لجميع أصناف الادراكات .

ومما يعلم من نتائج البحث لدى هذا الفيلسوف ، أنه لا يرى مانعا من أن تطلع النفس الانسانية على بعض الغيب حال النوم . وقد يحدث هذا حال اليقظة لمن فسدت لديهم القوى الحسية ممن أصيبوا بالصرع . فقد ثبت أن لقلّة الشواغل الحسية مدخلا كبيرا في تلقي بعض المنبئات . فالجواهر الغيبية ليست معتجة عن نفوسنا بعجاب من جهتها ، لكن الحجاب من جهتنا نحن ، أذ أنه في قوانا البشرية لضعفها . وهذه الفكرة التي تؤكد وجود الحجاب من جهتنا فكرة صوفية نجدها موضحة في تراث صوفية القرن الثالث الهجري وبخاصة لدى سهل التستري (٢٨٣ هـ) .

ويمكن للنفس أن تتلقى بعض الغيب في اليقظة علي وجهين : الاول أن تكون النفس قوية بحيث لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمباديء ، كما يحدث في حال وحي الانبياء الصريح الذي لا يحتاج الى تأويل . والثاني ألا تكون النفس قوية على الوجه السالف ، فتحتاج الى الاستعانة بما يدعش الحس ويثير الخيال . وقد يحدث هذا كثيرا في ضعفاء العقول ، وأصحاب الحيرة والدهشة . لكن العارفين بالله تعالى قد يكرمهم ببعض المعرفة الغيبية .

ومن النتائج البارزة في فكر ابن كمونة تأكيده على أهمية النبوة ولزومها أذ هي أمر هام وضروري لهذه الحياة ، فلما ترك الناس وشأنهم لاختلفوا وتناقضوا ، فيختل نظام العمران والحياة . ومن هنا قضت الحكمة الالهية بأرسال الرسل من جنس الناس ، ليعلموهم ما يرشدهم نحو الحق والخير .

وفي سبيل أنجاح مهمة الانبياء يذكر ابن كمونة أهمية المعجزات التي تؤيد النبي . ويقول ابن كمونة أن الله تعالى أيد رسله بالمعجزات ، التي هي مقترنة بالتعدي ، وقد تكون هذه المعجزات قولية وقد تكون فعلية . ويمكن أن يفهم من كلام ابن كمونة ، أن الفرق الجوهرية الحاسمة بين المعجزة والكرامة أن الأخيرة لا تقترن بالتعدي كما تقترن المعجزة .

وللنبوة خواص ثلاث : الاولى قوة النفس بحيث تؤثر في مادة الكون . والثانية القوة النظرية بأن تصفو نفس النبي لقبول المعلوم بسرعة . والثالثة اطلاع النبي على الغيب حالتي النوم واليقظة . وعلى هذا فإن النبوة طور وراء العقل .

ومما يعلم من نتائج البحث هنا ، أن تعلق النفس بالبدن ، ليس من نوع التعلق العام ، الذي يقتضي فسادها بفساده . وعليه فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطا في وجود النفس . من حيث هي جوهر مجرد .

فالنفس متمتعة بعدم ، وهي أيضا ابدية الوجود . فإذا فارقست الجسد يزول عنها الاشتغال بقواه ، ويخلص لها اشتغالها بذاتها ، فتشاهد ذاتها . فالشعور بالوجود سعادة ، لان شواغل البدن وعلائقه تمنع النفس من الاشتياق الى الكمال ، وتموقها عن نيل السعادة .

ويمكن أن يقال في النهاية بصورة عامة أن ابن كمونة لم يكن مجرد ناقل للفكر ، أو مردد للقضايا وإنما استطاع بما أعد به نفسه من تشنيف وما وهب من استعداد أن يضيف الى ما ورث من فكر عناصر كثيرة جديدة بالتقدير . لقد عرض نصاعة الحجة ودقة انتقاء الكلمات ، وترك الفضول من الالفاظ والعبارات ومجانية الاغراق والايغال في متأهات الفروض والاحتمالات ولا يفتقد الانسان في تراث ابن كمونة هنا الصيغة التعليمية ، والروح المفعمة بالرغبة في التفهيم والتبسيط لاعقد القضايا وادق المشكلات .

أن هذا المؤلف والمؤلف اللذين تقدمهما اليوم في هذه الدراسة والتحقيق يشبان جدارتهما بالمكانة التي يحتلنها في ميدان فلسفتنا الاسلامية .

ولا يفوتنا في ختام هذا البحث ألا أن ننبه الى بعض ما ورد في غرضه من نقاط الالتقاء بين كل من الفلسفة وعلم الكلام من جانب ، والتصرف من جانب آخر . مما يجعل أمل المخلصين من الباحثين في

الفكر الاسلامي بأن يصلوا الى إطار موحد وصورة تنسيقية مركبة
ينتفع بها المسلم المثقف المعاصر ليتمكن أن يصل حاضره بماضيه ،
وأن يستشعر أن المشكلات التي عالجها الفكر الاسلامي بمبادئه المختلفة
ليست مشكلات غريبة عنه ، أو مقطوعة الصلة به . فان معظمها مشكلات
إنسانية في إطلاقها العام ، وقد تصور حلول هذه المشكلات حلولا
لمواقف ومشكلات متشابهة .

وأني لأضرع الى الله أن يوفق هؤلاء الباحثين فيما يصبون اليه ،
وأن يهيبء للامة الاسلامية من أمرها رشدا ، أنه سميع مجيب .

مصادر البحث

١- مراجع عربية :

- ١ - د . ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ط ٢ - ١٩٦٨ . دار المعارف بمصر .
- ٢ - ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص . ط ١ بمصر .
- ٣ - ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . ط ١ بمصر .
- ٤ - ابن خلدون : مقدمة - مصر .
- ٥ - ابن سينا : الاشارات والتنبيهات . (ثلاثة مجلدات) دار المعارف بمصر . ١٩٥٨ .
- ٦ - ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات . طبع بمصر .
- ٧ - ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة تحقيق د . الاهواني - مصر - ١٥٢ .
- ٨ - ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية . ط ١ - مصر .
- ٩ - ابن سينا : النجاة - مصر ١٣٣١ هـ .
- ١٠ - ابن سينا : الهداية - تحقيق د . محمد اسماحيل عبده . طبع بمصر ١٩٧٦ .
- ١١ - ابن عربي : الفتوحات الملكية - طبع بولاق - مصر .
- ١٢ - ابن عطاء الله السكندري : الله - ط الحلبي - بمصر .
- ١٣ - ابن الفوطي : تلخيص مجمع الاداب في معجم الالقاب - تحقيق د . مصطفى جواد - دمشق ١٩٦٢ .
- ١٤ - ابن كمرنة : تنقيح الابحاث للملأ الثلاث - تحقيق موسى برلمان - نشر جامعة كاليفورنيا - عام ١٩٦٧ .

- ١٥ - أحمد عطية الله : دائرة المعارف الحديثة - المجلد الاول مكتبة الانجلو المصرية - ط٢ - ١٩٧٥ .
- ١٦ - اخوان الصفاء : الرسائل - طبع مصر ١٩٢٨ .
- ١٧ - اخوان الصفاء : الطبيعة - ترجمة د . عبدالرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية .
- ١٨ - الاشـــــمري : مقالات الاسلاميين واختلاف المسلمين - تحقيق محمد محيي الدين - مكتبة النهضة المصرية - ط٢ - ١٩٦٩ .
- ١٩ - افرم البستاني : دائرة المعارف - بيروت .
- ٢٠ - أفلوطينــــــــن : التساعية الرابعة - ترجمة د . فؤاد زكريا - مصر ١٩٧٠ م .
- ٢١ - أوليــــــــري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب - مصر .
- ٢٢ - الايجــــــــسي : جواهر الكلام - تحقيق د . عفيفي - مصر .
- ٢٣ - برقلــــــــس : الايضاح في الغير المحض - ط١ - مكتبة النهضة المصرية .
- ٢٤ - البفــــــــداداي : هدية العارفين - بيروت .
- ٢٥ - بيــــــــسرت : كيف يعمل عقل الراشد - ترجمة د . رياض عسكر - مصر .
- ٢٦ - التوحــــــــيــــــــدي : المقابسات - مصر .
- ٢٧ - الجرجاني (علي بن محمد ٧٤٠ - ٨١٦ هـ) : التعريفات الحلبي بمصر ١٩٣٨ .
- ٢٨ - د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت ط١ - ١٩٧١ .

- ٤٦ - القشيري : شرح أسماء الله الحسنى - مصر ١٩٧٠ .
- ٤٧ - قيس بن منصور : رسالة الاسابيع - تحقيق عارف تامر -
بيروت .
- ٤٨ - كحالة : معجم المؤلفين - مصر .
- ٤٩ - الكرمانلي : راحة العقل - تحقيق د . محمد مصطفى
حلمي ط ١ - دار الفكر العربي .
- ٥٠ - الكندي : الابانة عن سجود الجرم الاقصى (رسائل
الكندي الفلسفية) تحقيق د . أبو ريدة -
دار الفكر العربي - ١٩٥٠ م .
- ٥١ - (مجموعة - مؤلفين) : الموسوعة الفلسفية المختصرة مكتبة
الانجلو المصرية .
- ٥٢ - د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين
السهروردي - الانجلو المصرية ط ١ - ١٩٥٩ م .
- ٥٣ - د . محمد كامل حسين : نظرية المثل والمثول - القاهرة
١٩٤٨ .
- ٥٤ - د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا - مصر
١٩٧٠ .
- ٥٥ - د . محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية - طبع مكتبة دار
العلوم ١٩٧٧ .
- ٥٦ - د . محمد كمال جعفر : في الدين المقارن - مصر ١٩٦٨ .
- ٥٧ - د . محمد كمال جعفر : في الفلسفة الاسلامية - طبع مكتبة دار
العلوم - ١٩٧٦ .
- ٥٨ - د . محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي - الجزء الاول - دار
المعارف بمصر ١٩٧٤ .
- ٥٩ - د . محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي نشر
معهد الدراسات العربية بمصر .

٦٠ - د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية ١٩٦٦ -

الانجلو المصرية .

٦١ - د. محمود قاسم : في النفس والمقل لفلاسفة الاسلام والاغريق

- ط٤ - ١٩٦٩ - مكتبة الانجلو المصرية .

٦٢ - د. محمود قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث ط٦ - ١٩٧٠

دار المعارف بمصر .

٦٣ - د. نجيب بلدي : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها

دار المعارف بمصر ١٩٦٢ .

1. Adler :
An Introduction to Psychology
London, 1965.
2. Brockelmann:
S,I: 768.
3. Conford:
From Religion to philosophy.
New York.
4. Donaldson:
Studies in Muslim Eathics
London 1953.
5. Dussaus
Nosairis
paris, 1900
6. Erish Fromm:
The Art Loving.
London 1962
7. Hitti:
The origins of Druze People and their Religion.
Columbia, 1928.
8. M. Mahdi:
Ibn Khaldun.s Philosophy of history.
GeKorge Allene.
9. Watt:
Islam and the Integration of Scoiety:
London, 1961.
10. Widgery:
What is Religior, London.

فهرس الدراسة

الموضوع	الصفحة
الاهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة الدارسس	
مدخل تاريخي	
تاريخ ابن كمونة	
ابن كمونة مؤلفا	
نسبة الكتاب لابن كمونة	
- نسخ المخطوط	
- منهج التحقيق	
- الهدف من تأليف الكتاب	

قضايا الكتاب

المنطق السة النظر

ماهية المنطق ومنفعته
اكتساب التصورات
أقسام القضايا
لوازم القضية عند أفرادها
القياس البسيط
توابع الاقضية ولواحقها
الصنائع الخمسس

القسم الاول - ما وراء الطبيعة

المبحث الاول - الالهية

- ١ - أثبات واجب الوجود
- ٢ - وحدة واجب الوجود
- ٣ - تنزيه واجب الوجود
- ٤ - جملة صفات واجب الوجود
- ٥ - استحالة كثرة الواجب بسبب الصفات
- ٦ - أفعال الواجب
- ٧ - عناينة الواجب بالكون

(العقول واثارها في العالمين)

(الجسماني والروحاني)

- ١ - العقول مصدر وجود النفوس كلها
- ٢ - أخراج العقل للنفوس من القوة الى الفعل
- ٣ - أسناد ما لا يتناهى من الحركات والعيود الى العقل

٤ - العقل مصدر للأجسام

٥ - غاية الحركات السماوية

٦ - وجوب حياة العقل وأدراكه لذاته ولغيره

٧ - كثرة العقول

٨ - أثبات النفوس السماوية

القسم الثاني - الطبيعة

أهم المفاهيم الفلسفية

- ١ - الوجود والعدم
- ٢ - الماهية
- ٣ - الوحدة والكثرة

٤ - الوجوب والامكان والامتناع

٥ - القدم والحدوث

٦ - الملة والملول

٧ - الجوهر والمرضى

٨ - أقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية :

أولا : المقادير والاعداد

ثانيا : الزمان

ثالثا : الكيفيات التي هي كمال جوهر :

أ - الكيفيات المحسوسة

ب - الكيفيات غير المحسوسة

رابعا : الاضافة

خامسا : الحركة

٩ - الاجسام الطبيعية

أولا : مقومات الجسم الطبيعي

ثانيا : أحوال العناصر باعتبار الانفراد

ثالثا : حال العناصر عند امتزاجها وتركيبها

رابعا : الكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب

خامسا : ما يتكون بتركيب من العناصر

سادسا : أثبات المحدد للجهات

سابعا : الافلاك والكواكب

القسم الثالث - الانسان

تمهيد في معنى الانسان

أولا : النفس الانسانية

أ - أثبات وجودها

ب - النفس المشتركة (القوى النباتية)

ج - قوى النفس الانسانية

ثانيا : الاتسان والاطلاع على الغيب

ثالثا : المعجزة والنسوة

رابعا : أبدية النفس بعد البدن

فهرس الكتاب

الفهرست

المقدمة

الباب الاول :

اللة النظر المساة بالمنطق

الفصل الاول : ماهية المنطق ومنفعته

الفصل الثاني : اكتساب التصورات

الفصل الثالث : القضايا وأقسامها

الفصل الرابع : لوازم القضية عند أفرادها

الفصل الخامس : القياس البسيط

الفصل السادس : توابع الاقيسة ولواحقها

الفصل السابع : الصنائع الخمس ، البرهان ،

واجدل ، والخطابة والشعر ، والمغالطة

الباب الثاني :

الامور العامة للمفهومات كلها

الفصل الاول : الوجود والعدم وأحكامها وأقسامها

الفصل الثاني : الماهية وتشخصها وما تنقسم اليه

الفصل الثالث : الوحدة والكثرة ولواحقهما

الفصل الرابع : الوجود والامكان والامتناع وما

يتعلق بهما

الفصل الخامس : القدم والحدوث

الباب الثالث :

اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية

الفصل الاول : المقادير والاعداد التي يعمها

كونها كمية قارة

الفصل السابع : الجوهر والعرض

الفصل السادس : العلة والمعلول

الفصل الثاني : الكمية غير القارة وهي الزمان

الفصل الرابع : الكيفيات المحسوسة

الفصل الخامس : فيما ليس من شأنه أن يحس

بالحس الظاهر من أنواع الكيف

الفصل السادس : الاضافة

الفصل السابع : الحركة

الباب الرابع :

الاجسام الطبيعية ومقوماتها واحكامها

الفصل الاول : مقومات الجسم الطبيعي واحكامه

العامّة

الفصل الثاني : العناصر واحوالها باعتبار الافراد

الفصل الثالث : حال هذه العناصر عند امتزاجها

وتركيها

الفصل الرابع : الكائنات التي حدوثها من العناصر

بغير تركيب

الاضل الخامس : ما يتكون عن العناصر بتركيب منها

الفصل السادس : اثبات المحدد للجهات ولوازمه

الفصل السابع : سائر الافلاك والكواكب

الباب الخامس :

في النفوس وصفاتها واثارها

الفصل الاول : اثبات وجود النفس

الفصل الثاني : ما يظهر عن النفس من القوى النباتية

الفصل الثالث : قوى الحس والحركة الارادية

الفصل الرابع : القوى التي لا نعلمها حاصلة لغير

الانسان

الفصل الخامس : المنامات والوحي والالهام والمعجزات

والكرامات والاثار الغريبة الصادرة

عن النفوس ودرجات العارفين

ومقاماتهم وكيفية آرتياضهم

الفصل السادس : أبدية النفس وأحوالها بعد خراب

البدن

الفصل السابع : اثبات النفوس السماوية

الباب السادس :

المقول واثارها في العالم الجسماني والروحاني

الفصل الاول : العقل هو مصدر وجود النفوس كلها

الفصل الثاني : لولا العقل لما خرجت النفوس في

تمقلاتها من القول الى الفعل

الفصل الثالث : بيان أسناد مالا يتناهي من الحركات

والحوادث الى العقل

الفصل الرابع : كيفية كون العقل مصدرا للجسام

الفصل الخامس : التشبه بالعقل هو غاية الحركات

السماوية

الفصل السادس : بيان أن العقل يجب أن يكون حيا
مدركا لذاته ولغيره

الفصل السابع : بيان كثرة العقول
الباب السابع :

واجب الوجود ووحدانيته ونعوت
جلاله وكيفية فعله وعنايته

الفصل الاول : اثبات واجب الوجود لذاته

الفصل الثاني : واجب الوجود واحد

الفصل الثالث : تنزيه واجب الوجود

الفصل الرابع : ما ينعت به واجب الوجود من نعوت
الجلال والاكرام

الفصل الخامس : صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة

الفصل السادس : كيفية فعل واجب الوجود وترتيب
الممكنات عنه

الفصل السابع : عناية واجب الوجود بمخلوقاته
ورحمته لهم وحكمته في ايجادهم

نتائج البحث

مصادر البحث



مرکز تحقیقات کلامیه و علوم اسلامی

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٦٣١ لسنة ١٩٨٤